

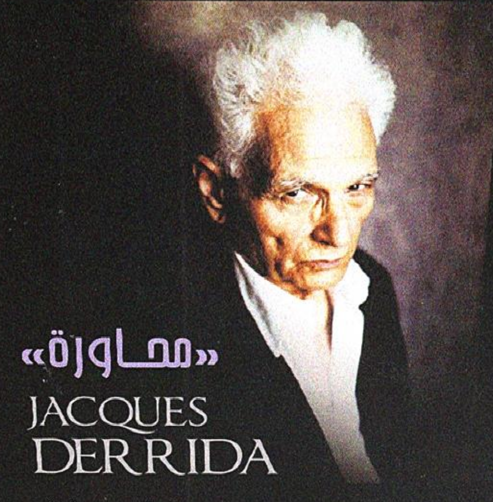
2

مرايا الثقافة المعاصرة

مرايا الثقافة المعاصرة مرايا الثقافة المعاصرة مرايا الثقافة المعاصرة مرايا الثقافة المعاصرة

جاك ديريدا - اليزابيث رودينيسكو

ماذا عن غد

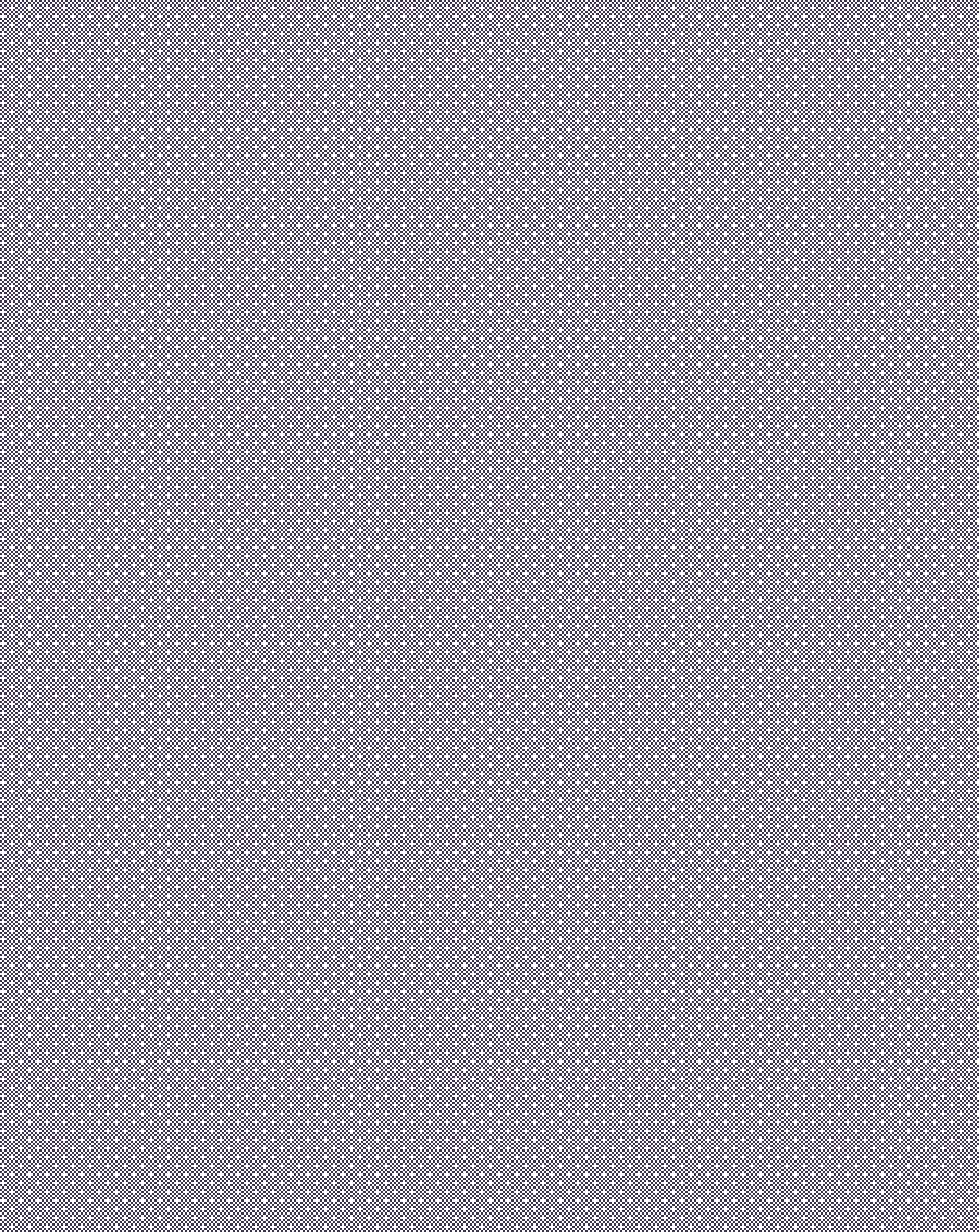


«محاورة»

JACQUES DERRIDA

ترجمه عن الفرنسية: سلمان حرفوش

قدّم له: د. فيصل درّاج



ماذا عن غدٍ . .

ماذا عن غدٍ.. «محاورة»

تأليف: جاك ديريدا – اليزابيث رودينيسكو.

ترجمه عن الفرنسية: سلمان حرفوش.

قدم له: د. فيصل درّاج

العنوان الأصلي للكتاب:

Jacques Derrida
Elisabeth Roudinesco
De Quoi Demain..
Dialogue



الناشر: دار كنعان

للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية

دمشق – ص. ب 443 تلفاكس: 2134433 (11 - 963 +)

E-mail : said.b@scs-net.org

الطبعة الأولى: 2008 / عدد النسخ 1000

إخراج: لبنى حمد

يمكن الاطلاع على كتب الدار ومنشوراتها
على صفحة الشبكة التالية:

http://www.furat.com
http://www.neelwafurat.com

مرايا الثقافة المعاصرة
يشرف عليها
د. فيصل درّاج

جـاك ديـريـدا   اليزابيث رودينيسكو

ماذا عن غدٍ..

محاورة

ترجمه عن الفرنسية
سلمان حرفوش

قدم له
د . فيصل درّاج

التفكيكية وصعوبة البحث عن الحقيقة

د. فيصل درّاج

لماذا هذا التعريف الإضافي، الجزئي بالتأكيد، بالفيلسوف الفرنسي الراحل: جاك دريدا؟ قد يرى البعض في الإضافة متاعاً جديداً يضاف إلى «الغزو الثقافي»، رافعاً حجتين: إن في أصالة «تراثنا» ما تمنع عنه الحاجة إلى غيره، وإن الفيلسوف المذكور فرنسي ويهودي معاً. مهما تكن مساحة الأصالة، فإن شيئاً مجزوءاً من الانفتاح على ثقافة الغير، لن يضيرها كثيراً، خاصة أن فلاسفة قدامى، نعتز بهم، قرؤوا، ذات مرة، أعمال أرسطو وأفلوطين. أمّا «الغزو الثقافي»، وهي كلمة تحجب الأساسي بالعارض، فلا يأتي به كتاب، فهو قائم في عادات يومية لا سبيل إلى مصادرتها، تشارك مجتمعات أخرى شيئاً من عاداتها اليومية، وهو قائم في سيل القنوات الفضائية، التي لا تحتاج إلى كتب أو كتاب. من المحقق أن العقول البلاغية ترى «الغزو» في كتاب، متناسية «غزواً داخلياً» حقيقياً، أكثر خطراً.

ليس حال الحجة الثانية بأفضل من حال الحجة الأولى، ذلك أن من حق كل إنسان أن يحمل معه ملامح دين والديه، بجلّ هذه الملامح، أو يستبقى منها ما يريد، وما لم يرده أيضاً. فمثلما أن محمد أركون فيلسوف إسلامي المنشأ، فإن دريدا فيلسوف يهودي المولد، دون أن يمنع هذا الأول من الإفادة من منهج الثاني، كي يدافع عن صورة إسلام مبرّأ

مما ينسبه إليه أعداء الإسلام. والأمر كله في ما يقوله الفيلسوف، لا في ما ترميه به عادات التعصب التي تخترع «عدوها» وتحاسبه. فلم يُخفِ دريدا، يوماً، تعاطفه مع الفلسطينيين، ولم يُخفِ أبداً، قناعته في حق الفلسطينيين بدولة مستقلة، تؤمّن لهم حقاً «مبتذلاً»، تتمتع به الشعوب جميعاً. وعلى هذا، فإن الحديث عن دريدا حديث عن الثقافة والفلسفة في العالم الراهن، الذي هدمت فيه الثورات العلمية - التقنية المتلاحقةُ جدراناً إقليمية كثيرة.

ثلاثة أسباب تدعو إلى الحديث عن جاك دريدا: فهو، باستثناء كلود ليفي ستروس، آخر الوجوه الثقافية الكبيرة في فرنسا في القرن العشرين، مما يجعل من التعرّف عليه تعرفاً على حياة فلسفية فرنسية عمرها نصف قرن، وهو الفرنسي الذي رحّل أفكاره إلى الولايات المتحدة وأمدّها بحياة حافلة، لم تعثر على نظير لها في باريس، وهو صاحب «المنهج التفكيكي»، الذي وزّعه نجاحه الأمريكي على جهات كثيرة في العالم. قصد هذا المنهج إلى تقويض الثنائيات المتقابلة التي ينطوي عليها الفكر الغربي، مثل المرأة/الرجل الحقيقة/الزيف، المعنى/اللامعنى، المركز/ الهامش، العقل/الجنون.. على اعتبار أن التضاد الخالص لا وجود له، وأن كل موضوع يحمل داخله شيئاً من موضوع يبدو مضاداً له. فلا وجود لمركز خالص في نقائه، لأن الهامش المقابل له موجود فيه. وضع هذا المنهج المسلمات الميتافيزيقية الأساسية للفلسفة الأوربية منذ أفلاطون موضع الشك، قائلاً بأن فكرة «البنية» تفترض دائماً مركزاً، وأن هذا الأخير بحاجة إلى مركز خاص به. ذهب دريدا إلى أن البشر يرغبون في مركز، لأن المركز يضمن لهم الوجود من حيث هو حضور، كأن يفكر الإنسان أن حياته العقلية والمادية قائمة حول «أنا»، هي المبدأ الموحد للبنية التي تدور في فضائها. غير أن نظريات فرويد قوّضت تماماً هذا اليقين الميتافيزيقي

بالكشف عن انقسام في الذات بين الشعور واللاشعور، أي بين عنصرين لا يمكن إبطال أحدهما دون إبطال الآخر.

قَصد دريدا إلى تقويض مفهوم الهوية المكتفية بذاتها، التي تعيّن ذاتها مبدأ متعالياً وحقيقة أخيرة. ساءل في فكرته جملة من النصوص الغربية الأساسية، منتهياً إلى تركيب نظري، يوحّد بين هذه النصوص ويفككها في آن. ربما كان في كتاب «موسى والتوحيد»، آخر كتب عالم النفس فرويد المنشور بين 1937 و1939، مصدراً أساسياً لما جاء به دريدا. فوفقاً لما جاء في القسم الأول من هذا الكتاب، وعنوانه «موسى مصري»، فان موسى، نبي اليهود لم يكن يهودياً، بل مصري الثقافة والجنسية، بل أن هذا المصري كان، بالتأكيد، نصيراً حاسماً لديانة آتون التوحيدية التي لم تحظ بالقبول عند المصريين. وهذا ما حمل موسى على التضامن مع يهود مصر، الذين كانوا يرزحون تحت وطأة العبدوية وعلى قيادتهم إلى مكان جديد، يستأنف فيه التجربة التوحيدية.

يكون اليهود، في هذا المنظور، مصريين بشكل مختلف، أو يهوداً مختلفين عمّا كانوه، لهم تجربة في العبودية وثقافة مصرية وديانة لم يقبل بهما المصريون، أي أن النقاء اليهودي الخالص المُفترض، لا وجود له. بيد أن انتقال التوحيد المصري إلى مجال جديد، هو اليهودية، يجعل موسى أيضاً مصرياً جديداً، فلا هو باليهودي الخالص ولا هو بالمصري القديم. يصبح التاريخ اليهودي، بهذا المعنى، تاريخاً معلقاً في الهواء، يوجد في ذاته ويوجد في شيء آخر، تاريخاً منقسماً، يحيل على ذاته وغيره في آن. وهذا ما يشير إليه دريدا بكلمة «difference»، التي لا نسمع فيها الحرف (a) مساويين بينها وبين كلمة «difference»، التي تعني الاختلاف. يشير هذا الالتباس الذي لا يمكن إدراكه إلا في الكتابة، إلى الاختلاف والإرجاء معاً. حيث الاختلاف مفهوم مكاني، بينما الإرجاء مفهوم زماني، والمفهومان معاً يعلنان أن التاريخ لا مركز له. ولعل المركز،

الموّزع على أكثر من اتجاه، هو الذي يجعل الدين اليهودي، كأية ظاهرة أخرى، يطمس الآثار التي أحاطت بمولده، مبيّناً أن الدفاع عن الدين، من حيث هو مشروع، يأمر بالقفز عن «الأصل» ومحوه، كي يؤمّن لذاته حضوراً متجانساً في الحاضر والماضي، بينما يقضي هذا، في الوقت ذاته من وجهة نظر شرح الظاهرة وتفسيرها، بضرورة البحث عن الآثار التي تم طمسها، بما ينصّب التعرّف على «الأصل» مدخلاً للإجابة عن أسئلة كثيرة. وعلى هذا فان في الدين اليهودي زمنين يغطي أحدهما الآخر: أولهما زمن البداية الذي جمع بين المصري موسى واليهود، وثانيهما زمن الخروج، الذي قاد فيه النبي شعبه إلى «أرض الميعاد».

طرح سيجموند فرويد، الذي اتكأ عليه دريدا في منهجه التفكيكي، السؤال التالي: إذا كانت مصر حاضرة في الدين اليهود، فما هو الشكل الذي أنجز هذا الحضور؟ إنه الانتقال من الأهرام، في ثباتها وكتلتها الصلبة الهائلة، إلى الوثائق والأوراق والتعاليم التي حملها معهم اليهود وهم يغادرون مصر، كما لو كان «الأرشيف» أهرامات مغايرة، قابلة للحمل والانتقال. بقي مجاز الأهرام قائماً في الدين اليهودي، بعد أن تحوّل إلى مادة خفيفة، قابلة للحمل والنقد وعبور المسافات، موقعها «المعتقد»، المحمول في أوراق وأفكار كثيرة.

والفرق الأساسي هو بين معنى الأهرام ودلالة الأرشيف، إذ الأول موضوع تاريخي وفلسفي، بينما الثاني موضوع فلسفي ولغوي. يحيل الموضوع الأول، كما دلّل علماء «المصريات»، على علم التاريخ في معاييره المختلفة، كتحديد سبب البناء وزمنه والعائلة الحاكمة التي أشرفت عليه، ويتضمن، في اللحظة عينها، دلالة فلسفية قوامها مواجهة الزمن والبحث المأساوي عن الخلود. أما الأرشيف، وهو جملة أوراق ووثائق، فيستدعي التأويل وفلسفة اللغة، أي أنه ينطوي على نص ظاهري تقبع خلفه جملة نصوص أخرى، وعلى تأويل أول يستحضر، أو يطمس، جملة تأويلات

سابقة عليه. وما كلمة الأثر، وهي من كلمات دريدا المفضّلة، إلا ذلك السير المتواتر من نص إلى آخر أو من أثر إلى غيره، دون أن ينتهي السائر إلى «نص - أصل»، أو إلى «نص - مركز» لأن المركز في فلسفة دريدا، لا وجود له، ربما، الأمر الذي يُدرج فلسفة دريدا كلها في إطار الشك والريبة، مكتفية بقسط من المعرفة ومرجئة، وإلى الأبد، امتلاك القسط الآخر. فالمعرفة الممكنة هي تلك التي يلتقطها المسافر وهو يقطع الطريق، والمعرفة الكلية لا حظ لها من الوجود، لأن المسافر لا يصل أبداً إلى الموقع الذي يريد الوصول إليه. وربما كانت الإحالة المتوالدة من نص على آخر هي التي تطرد مفهوم «الحقيقة الأخيرة» من نص دريدا، قائلاً بطريق إلى الحقيقة، معلّقاً الأخيرة إلى زمن لا يأتي.

تكمن القضية، والحال هذه، في تفكيك المجاز، أي في تحريره من أقمطته اللغوية، كي يصبح قابلاً للمساءلة هرماً كان أو كتاباً، وهو ما قام به دريدا في كتابه الهام «هوامش الفلسفة». وإذا كان الفيلسوف، الذي ولد في الجزائر، قد أظهر في كتاباته الأولى، دور الكتابة في «تعكير» مواضيعها، فقد عاد إلى السؤال في كتابه المذكور أعلاه، مستضيئاً بما كتبه هيجل عن «السيميولوجيا»، أو علم الإشارات الذي يستدعي مصر مرة أخرى. فكل إشارة، كما يرى الفيلسوف الألماني، تعود إلى «عائلة الأهرام الذي ترقد فيه روح غريبة، تمّ الحفاظ عليها». ومع أن في جملة هيجل ما يرى إلى «هيروغليفية»، ينبغي حل رموزها، وما يرى إلى زمن بعيد تبدأ منه الإشارات، فإن فيها ما يقيم مواجهة بين الأهرام و«الفكرة المطلقة» التي لا تتحقق إلا إذا وضعت كل شيء داخلها، مترجمة «الحجر الثقيل» بلغة مفهومية مكتفية بذاتها، ترى إلى الخارج وتعرفه وتتجاوزه في آن. وعلى هذا، وكما يرى هيجل، فإن المصريين، حال نظرائهم من الصينيين، كانوا أسرى «الخارج والأجسام الثقيلة»، وهو ما جعل لغتهم نظاماً واسعاً

محتشداً بالصعوبات، لا يسمح للفكرة أن تحلّق فوق ما شاءت من المسافات والأزمنة وتعود، في النهاية، إلى مملكة خاصة بها.

ليس التفكيك، الذي قال به دريدا، إلا العودة إلى «الأرشيف القديم»، قراءته وتأويله وتحريره من ثقله، وجعله مرناً قابلاً للحمل والانتقال. بيد أن دريدا، وعلى خلاف هيجل، لن يدرج الأهرام في فكرة مطلقة تستنفد دلالتها، بل يستبقي الحجر الثقيل ويضيف إليه تأويله، رافضاً التخلي عن أحد العلاقتين، ذلك أن محو إحدى العلاقتين بأخرى يستعيد، لزوماً، فكرة «المركز» التي يرفضها رفضاً كاملاً. فإذا كان في كل علاقة، كما يقول، علاقة أخرى، فان في استبدال الأرشيف بالحجر، ما يعوّق معنى العلاقتين معاً، كما لو كان في الأرشيف جزء من الحجر، وفي الحجر جزء من الأرشيف. إنه «الآخر» الشهير، الذي يقول به، الذي يحمل داخله «آخر» مغايراً، معتبراً أن الفرد النقي المكتفي بذاته قول بـ «أنا مستقلة»، أي بـ «أنا - مركز» لا وجود لها. فلا وجود لموضوع إلا بآخر يغايره ويخالطه في آن، حال الخير الذي يقابله شر لا يفصل فيه، وحال الشر الذي إن تحرر من الخير فقد معناه. فالخير، نظرياً هو الكمال الأصلي، الذي قرّره الله، على خلاف الشر، الذي هو فعل طارئ يعكر وحدة الإنسان في غبطته الأولى. لكن البحث عن زمن كان فيه الخير، وحيداً، يفضي إلى هوة لا نهاية لها، تحتقب ميلاد الشر وإبليس وزمن المواجهة المفتوحة بين الخير والشر. ولعل مفهوم «الآخر»، الذي هو محصلة لـ «أناوات» متعددة متداخلة، هو ما جعل دريدا يتطيّر من مفهوم «الهوية» التي تفترض ذاتها مركزاً، ويقول بـ «التعددية»، كان ذلك في نصه الفلسفي، أو في تكوينه الثقافي، أو في واقع الثقافات المختلفة.

فعلى مستوى النص الفلسفي، وصل دريدا إلى ما وصل إليه، بعد أن قرأ هوسرل وهيجل، وأضاءهما بقراءة نافذة لـ «فرويد»، مستأنساً

بعلم اللغة والبنيوية والماركسية، وأشياء من الديانة اليهودية. أما على مستوى تكوينه الثقافي الذاتي، فهو لا يفصل في ذاته بين الجزائري والفرنسي واليهودي، ولا بين هذه الصفات و«عالمية ثقافية» وزعت منهجه، بأقساط مختلفة، على العالم أجمع. وهذه التعددية، في احتمالاتها المختلفة، هي التي دفعت به إلى المنهج التفكيكي، ما هو مبتدأ كل ظاهرة؟ والسؤال صحيح ومستحيل الإجابة، لأن المبتدأ، أي المركز، لا وجود له، وما هو موجود آثار تردّ إلى بدايات بعيدة كثيرة. وهذا البعيد العصي على التعيين، هو الذي يردّ دريدا، بشكل واضح ومضمر، إلى الأهرام، التي احتشدت ذاكرة بُناتها بأحلام كثيرة، بآثار ستتوالد لاحقاً، في آثار متوالدة. لا غرابة والحال هذه، أن يُدرج دريداً في منهجه فلسفة «تأويل الأحلام» عند فرويد، التي تشرح كل ظاهرة بظاهرة أخرى، وأن يستأنس بنظرية الخيال عند هيجل، حيث الوعي بئر تجمّعت في قاعه، بلا وعي، صور وأصوات الحياة السابقة، أي آثار توزعت على أزمنة مختلفة. عبّر دريدا عن هذا بكلمات غامضة جميلة في كتابه «هوامش الفلسفة»: «طريق، نتبعه، يقود من هذا البئر الليلي، الصامت كالموت والضاجّ بكل الأصوات المحتشدة فيه، إلى الهرم المنفتح على الصحراء المصرية، الذي سينهض صاحياً مجرداً، بعد حين، فوق نسيج النص الهيجيلي،.. موضوع الإشارة وقوامها». عنصران يصدران عن هذه السطور: الهرم الذي حوّلته الكتابة إلى جسم مرن، يُحمل ويُطوى ويختزن عن طريق الكتابة، والهرم – البئر الذي ترفض أعماقه القول بحقيقة أخيرة، ويظل، في النهاية، لغزاً.

طريق غامض يقود من البئر إلى الهرم، ومن الهرم إلى البئر، تاركاً أسئلة كثيرة معلقة في الهواء. طريق من الذكريات والآثار والأطياف محوطاً بالألغاز، ينفتح على الصحراء وأخيلة الفراعنة ويستقر، ناقصاً، في علم الإشارات. وما الميتافيزيقا، كما رأى إليها هيدجر، إلا هذا

الطريق، من حيث استكمال لبناء الأهرامات بوسائل منطقية ولغوية، ممتدة من اليونان إلى الألمان، كما لو كانت هرماً كتابياً متلاحقاً، في جميع الأزمنة.

عاد هيجل إلى مصر مدفوعاً بمسار الفكرة المطلقة، التي تبدأ من شرق ناقص فقير، وتنتهي متحققة في الغرب، محاكية مسار الشمس، حيث التحقق يعني انتهاء المسار. وعاد إليها فرويد، باحثاً عن نبي غير يهودي قاد اليهود إلى «خروج»، يلتبس بالأسطرة. ورجع إليها دريدا مأخوذاً بفكرة «الآثار»، وبالهرم الغامض، الشبيه ببئر لا قرار له. حين كان فرويد في شتاء عمره، عاد الروائي الألماني توماس مان إلى مصر وكتب روايته الكبيرة «يوسف وإخوته»، بين 1933 و1943، محتجاً على الأسطورة الفاشية، ومدافعاً عن نزعة إنسانية طليقة، ترى إلى مسار الحضارات وترمي بأسطورة الجنس المتفوق خارجاً. اعتمد الروائي على «العهد القديم» متأملاً، بشيء من السخرية، معنى الخروج المرهق والعودة المظفّرة، وهو يتأمل عودة «يوسف» إلى مصر، التي بيع «خارجها» عبداً وعاد إليها سيداً. إنها «السعادة في الشقاء»، التي تجعل الغريب – السلعة يعود إلى بيت الأسياد في مصر، مثلما أنها أقدار الإنسان الذي لا يعرف عن أقداره الشيء الكثير، مس ذلك «يوسف بن يعقوب» أو مسّ المصريين الذين استضافونه. اعتماداً على هذه الرواية، التي تحتاج إلى تفصيل كثير، ساوى الفيلسوف الألماني «بيتر سولتر دايك» بين النبي يوسف وجاك دريدا، ذلك أن الأخير جاء هامشياً من الجزائر، قبل أن يصبح معلّماً في فرنسا وعَلَماً ثقافياً في العالم. وبداهة، فان في هذا التشبيه بعدين أساسيين على الأقل: اهتمام دريدا، كما فرويد، بمصر، التي جاء منها نبي اليهود موسى، واعتباره مصر النموذج الحضاري، الذي يحتاج إلى تفكيك ويحرّض على المنهج التفكيكي في آن. وربما تكون هذه العلاقة بين التفكيك والآثار اليهودية في مصر، هي التي حملت الفيلسوف

الألماني الشهير يورغن هابرماس على أن يصف منهج دريدا، ذات مرة، بأنه «شكل من الروحانيات اليهودية»، التي تطارد حقيقة غامضة، تشير إلى زمن سحيق.

مهما يكن موقف هابرماس، ويحتاج بالتأكيد إلى تأمل دقيق طويل، فمن المحقق أن دريدا لم يكن مشغولاً ببناء فلسفة يهودية جديدة تشهد على ذلك فلسفته المتعددة المستويات، ومفهومه عن «الآخر»، الذي ينقض أسطورة النقاء ودعاوى «شعب الله المختار». وحتى في حال تأثره بعناصر الديانة اليهودية، فلن يكون مختلفاً، والحالة هذه، عن الماركسيّين الشهيرين: فالتر بنيامين، الذي وحّد بين الأحياء والأموات من أجل الوصول إلى قيامة أخيرة، وأرنست بلوخ، القائل بـ «مبدأ الأمل»، الذي يضع المدينة الفاضلة داخل الإنسان لا خارجه وواقع الأمر أن دريدا أراد أن يعلن، مرة أخرى، نهاية الفلسفة بمقولات فلسفية، قائلاً بإرجاء لا متناه للحقيقة، طالما أن ما خارج جدران الهرم أكثر مما هو قائم داخله، وأن كل آثار، مهما كانت بعيدة، تفضي إلى آثار أخرى.

يبدو مشروع دريدا تتويجاً فلسفياً للفلسفة الأوربية في القرن العشرين، حمل داخله فلسفة هوسرل وهايدجر وعلم النفس الفرويدي والبنيوية وما بعد البنيوية، وصولاً إلى ماركس، الذي وضع دريدا عن «أطيافه» كتاباً شهيراً. لا غرابة أن يأتي مشروعه في فترة موسومة بتعبير «ما بعد»، حيث: ما بعد - الحداثة، وما بعد - الميتافيزيقا، وما بعد - الأنطولوجيا، كما يقول البعض.. ولعل هذه الـ «ما بعد»، التي تفصل بين زمنين، هي التي أملت على دريدا ألا يكون «تلميذ» هذه المدرسة الفلسفية أو تلك، وأن يعلن عن فلسفة أخيرة، ربما، لها صيغة خاصة بها، هي التفكيك، التي تفكك جملة الفلسفات التي أفضت إليها، وتخضع ذاتها الفلسفية إلى التفكيك أيضاً. ولعل القول بفلسفة أخيرة، أي بنهاية الفلسفة، هو ما جعل دريدا يفتح الفلسفة على الأدب، ويفتح

الأدب على الفلسفة، ويفتح الطرفين على علم النفس وفلسفة اللغة، رافضاً «التراتب القهري» في حقل النظرية، ورافضاً معه كل هوية نظرية منعزلة عن غيرها.

والسؤال الأخير الذي لا بدّ منه هو التالي: هل تندرج كتابات دريدا كلياً في تلك الكتابات العدمية، القائلة بزوال الحدود بين الحقيقة والزيف، أم أنها تندرج فيها ولا تندرج في آن؟ والجواب المقترح، بعيداً عن التبسيط الثرثار، هو أن دريدا فيلسوف إشكالي، ينتمي إلى تنوير إشكالي وإلى نيتشويه إشكالية أيضاً، بما يجعل من الإشكال (بكسر الهمزة)، لا العدمية، مدخلاً إلى فلسفته. من هنا جاءت فكرة دريدا المتكررة عن الفرق بين التفكيكية والنماذج الفكرية، التي تلغي الفروق بين الحقيقة والزيف، والعقل والبلاغة، الحقيقة والخيال، رابطاً بين التنظير الفلسفي والمسؤولية الأخلاقية. ربما يكون، في بعض ما كتب، قد تقاطع مع فلاسفة يحوّلون الأقدار الإنسانية كلها إلى علاقات نصية ماسخة ولامعة البلاغة، لكنه ظل، في مواقع أخرى، داخل الخطاب النقدي التنويري، إن لم يسع إلى جعله أكثر جذرية، مسائلاً «مثُله اللامفكرّ بها» مندرجاً في سياق تنويري يبحث عن الحقيقة.

ولعل هذا القلق، الذي يفتش عن الحقيقة الهاربة في آثار الحقيقة الدارسة، هو الذي يعيّن حواره الفلسفي مشروعاً فلسفياً تحررياً.

توطئة

«ماذا عن غدٍ، ماذا يكون؟»، هذا ما جاء به فيكتور هوغو في إحدى قصائده من ديوان «أناشيد الغروب». وكان قد أشار في المقدمة إلى أن: «كل شيء في أيامنا *هذه*، ما كان بصدد الأفكار أو الأشياء، ما كان يمسّ المجتمع أو الفرد، يميل إلى غروب. فما تكون طبيعة هذا الغروب، وما الذي سوف يأتي من بعده؟[1]» تلك كانت النقطة التي انطلقنا منها.

هذا الحوار ثمرة تاريخ طويل، تعود لحظته الأولى إلى ثلاثين عاماً خلت، وهو يستجيب بذلك للتعريف الكلاسيكي لهذا الجنس في الفلسفة والإنسانيات على وجه العموم: فهو تبادل آراء يرتفع منطقه على قاعدة من خطابين يتقاطعان دون أن يمتزجا أبداً، ويتبادلان الإجابات والردود دون أن يتعارضا حقيقةً. وهكذا يتم الإفصاح عن اختلافات، وعن نقاط التقاء، وعن اكتشاف كل خطاب للخطاب الآخر، وعن مفاجآت، واستفسارات؛ زبدة القول، أننا بصدد تواطئٍ غير مقصود.

وقد تم تسجيل الكلام الحيّ بادئ ذي بدء على مسجلة[2] ليُصار

[1] «يا الطيف المقنّع دائماً تلاحقنا جنباً إلى جنب. / يا من نسميك الغد! / إيه! غداً، عظائم الأمور! / ماذا عن غدٍ، ماذا يكون؟»، فيكتور هوغو، قصيدة «نابليون الثاني»، ديوان «أناشيد الغروب» (1835)، باريس، غاليمار، مكتبة الثريا، الجزء الأول، 1964، ص: 838 و811.

[2] أشكر كوليت لودانوا على سرعة عملها وإتقانه. أما الهوامش المنقّحة من طرف جاك ديريدا فتحمل إشارة ج. د.

لاحقاً إلى تدوينه مكتوباً بما يتيح انتقالاً أولياً من المشافهة إلى الكتابة. ثم عاد كلٌّ منا إلى الكتابة تهذيباً وترتيباً لتنهض نصّاً حقيقياً من نصوص الكتابة، إنه نصٌّ «ثنائي التأليف»، حيث قُدِّر أن تتعايش «لغتان»، طريقتان فريدتان في التعبير داخل إطار لغة واحدة بذاتها.

وعندما اقترحت هذه المحاورة على جاك ديريدا، كنت أخشى أن يكون الإعجاب الذي أحمله تجاهه عقبة تعيق إنجاز هذا العمل. فملكاته الخطابية، وقوة حجّته، وجرأته حيال بعض مشاكل عصرنا - وكذلك الحكمة المكتسبة عبر محاضرات عديدة أُلقيت في أرجاء العالم قاطبة - كانت تهديداً يمكن أن يطمس صوتي وآرائي. ولكن سرعان ما فهمت بأن «التمرين قد يكون ذا منفعة»، وفق التعبير الإنكليزي المستمد من الأدب الذي أطلقوا عليه اسم «أدب التعليم الأولي»[3].

لقد انتخبت تسعة موضوعات، تقديراً مني لأن كلاً منها يضم أحد أو عديداً من الأسئلة الكبرى التي تنتشر على امتداد عصرنا. ويأتي جوابنا على هذه الأسئلة من خلال إعمال للتفكير تمتزج فيه مقاربات عدّة: فلسفياً، تاريخياً، أدبياً، سياسياً، تحليلاً نفسياً.

في الفصل الأول، نستعرض قضية التراث الثقافي لسنوات 1970، التي ارتفعت أصوات التنديد بها في يومنا الحالي. في الثاني، نعالج الاستخدامات المتباينة، على طرفي الأطلسي، لفكرة الاختلاف (الجنسي، «الإثني»، الثقافي، إلخ). في الثالث، نتطرق إلى مشكلة تحوّلات الأسرة الغربية.

ننتقل من ثمّ، في الفصل الرابع، إلى إعمال التفكير حول الحرية الإنسانية، لنتساءل في الخامس، حول حقوق الحيوانات والواجبات المترتبة على الإنسان حيالها. وفي قسمنا السادس نطرح الأسئلة على روح

---

[3] نجد هذا التعبير لدى روبير لويس ستيفنسن، كما عادت لاستخدامه إحدى شخصيات فريتزلانغ في رواية ة«قطّاع الطرق في مونفليت» (1954).

وفكر «الثورة» بعد سقوط الشيوعية. أما الفصلان الأخيران فمكرّسان، أولهما للحكم بالإعدام وضرورة إلغائه، والثاني للأشكال الحديثة لمعاداة السامية، حاضراً ومستقبلاً.

ويأتي مسك ختام هذا الكتاب ليكون تمجيداً للتحليل النفسي، الذي كان مرجعنا المشترك على امتداد هذه المحاورة.

إ. ر.



1

اختيار التراث

إليزابيت رودينيسكو: أودّ في البداية الرجوع إلى الماضي، إلى تاريخنا المشترك. فاللهجة المستحبّة في أيامنا هذه هي التنديد بمفكري سنوات 1970، ومطالبة المنتمين إليها بـ«ضرورة إجراء جرد» أو، بما هو أدهى، بـ«إعلان التوبة والندم». إن مؤلفات تلك الفترة، المدموغة بالإطار الفريد لـ«البنيوية»، يعيبون عليها دون تدقيق القيمة الزائدة التي نُسبت لفكر التمرّد، وتقديس العنصر الجمالي، والتعلّق بشيء من شكلانية اللغة المحافظة، ورفض الحرّيات الديمقراطية، وريبية بعيدة الغور حيال الأنسنة. عملية الإقصاء هذه تبدو لي عقيمة وأرى أن من الأنسب تناول عصرنا بطريقة مغايرة تماماً. فالمطلوب منّا «اختيار تراثنا»، حسب تعبيرك الخاص: فلا نقبل كلّ شيء، ولا نحطّم كل شيء.

أنت وارث المؤلفات الكبرى في النصف الثاني من القرن. وكثيرٌ منها مستمدٌّ من منظومات فكرية هي في أيامنا غير مقبولة. تلك المؤلفات، أنت من «فكّكت بناءها»[1] خاصة منها مؤلفات كلود - ليفي

---

[1] استخدم جاك ديريدا هذا التعبير لأول مرّة في 1967، في «حول علوم الكتابة» (باريس، مينوي)، وتعبير «التفكيك» مستعار من العمارة، ويعني حلّ أو تفكيك بنيان. أما وفق التعريف «الديريدي» فيشير إلى عمل التفكير غير الواعي («هذا يتفكك بناؤه»)، ويتضمن إعادة تكوين منظومة تفكير متناسقة أو مهيمنة، لكن دون أن يحطمها أبداً. فالتفكيك يعني بصورةٍ ما مقاومة طغيان «الأحد». طغيان اللوغوس - Logos -، الذي تقوم عليه الميتافيزيقيا (الغربية) في صميم اللغة التي تصرّح بها الميتافيزيقا عن نفسها، بمساعدة المادة ذاتها التي يُصار إلى تبديل موضعها، إلى زحزحتها، من

شتراوس، وميشيل فوكو، ولويس آلتوسر، وجاك لاكان. فمعهم – وأثناء حياتهم – وانطلاقاً من كتبهم[2]، قمت بـ«شرح» نفسك – أنت تحب هذه الكلمة – وانصرفت إلى عملٍ قوامه التعليق على النصوص مع إعلان أهمية ما في عملك من تعليمٍ مستقى من إدمون هوسرل، أو مارتن هايدغر، أو إيمانويل ليفينا.

في تلك الفترة تحديداً، حوالي 1967، بدأتُ أقرأ مؤلفاتك، خاصة «حول علوم الكتابة» و«الكتابة والاختلاف»[3]، مثل باقي طلاب الآداب من أبناء جيلي المهتمين بالأدب الطليعي، وعلم اللسان البنيوي المأخوذ عن فردينان دو سوسير ومن رومان جاكوبسن. كان التخريب حينذاك قائماً على التأكيد بأن الذات الإنسانية محدّدة باللغة، بوظائف رمزية، بقدرٍ يرسم مسارَه «حرفٌ» أو دالّ، أو حتى كتابة متقدمة على الكلام، وأخيراً بوجود اللاشعور بالمعنى الفرويدي. ومع الاحترام الكامل للالتزام السياسي لدى جان بول سارتر، كان أبناء جيلنا ينتقدون امتناعه عن التصدي وجهاً لوجه لقضيّة اللاشعور وأثره في تشكيل الفرد الإنساني، كما كنّا ننتقد أنسنته القائلة بالذات «المليئة»، الشفّافة أمام نفسها[4].

أجل عمليات تفكيك متحركة. التفكيك هو «ما يتحقق»، هو ما لا نعلم إن كان سيتحقق وفق الغاية النهائية، إلخ. كما نسب إليه جاك ديريدا استخداماً نحوياً: حينذاك يصبح معنى المصطلح تشويش تركيب الكلمات في الجملة. انظر «رسالة إلى صديق ياباني» (1985) في «العالم النفسي، خلق الآخر»، باريس، غاليله، 1987، ص: 387 – 395. في المعجم الكبير لإميل ليتري، يمكن أن نقرأ ما يلي: «تشهد الثقافة الشمولية الحديثة على أن إحدى لغات الشرق الساكن، من بعد وصولها إلى الكمال، صارت إلى تفكك وتشوّه تلقائياً، والسبب الوحيد هو التغيّر الطبيعي للفكر الإنساني».

[2] كلود ليفي – شتراوس، «مداريات حزينة»، باريس، بلون، 1955. ميشيل فوكو، «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي» (1961)، باريس، غاليمار، 1972؛ «الكلمات والأشياء»، باريس، غاليمار، 1966. لويس آلتوسر، «من أجل ماركس»، باريس، ماسبيرو، 1965؛ جاك لاكان، «كتابات»، باريس، سوي، 1966.

[3] جاك ديريدا، «حول علوم الكتابة»، المصدر السابق؛ «الكتابة والاختلاف»، باريس، سوي، 1967.

[4] انظر بصدد هذا الموضوع إليزابيت رودينيسكو، «الأنساب»، باريس، دار فايار، 1994، وفرنسوا دوس، «تاريخ البنيوية»، مجلّدان، باريس، دار لاديكوفرت، 1992.

من بعد هذا، تحديداً أثناء الندوة الثانية المنعقدة في كلوني، والمنظمة في ربيع 1970 على يد «لانوفيل كريتيك»[5]، مجلة الحزب الشيوعي الفرنسي، وجهت انتقادي إليك لأنك حسب تقديري كنت «غير مخلص» لذلك التراث الذي عملت على تفكيكه. من جانبي، كنت عازمة على أن أظلّ «مخلصة»، إنما دون تعصّب. من ثمّ، شعرت بأني أقرب إليك وخُيّل إلي، بأنك أصبتَ عندما جعلت المؤلفات تنطق من داخلها، من خلال ما فيها من شروخ، من مساحات صامتة بيضاء، من هوامش، من تناقضات، دون أن تعمد إلى إعدامها. ومن هنا منبع الفكرة بأن الطريقة المثلى للإخلاص للتراث هي عدم الإخلاص له، بمعنى عدم تلقيه بحرفيته، ككل متماسك، بل بتلقيه بالأحرى بما فيه من أخطاء، وأن نلتقط منه «اللمحة العقائدية». وأنت قلت في حديث لك في عام 1983[6]: «أشعر بأني أنتمي إلى التراث، وأنا مخلص قدر ما أستطيع». وقلت كذلك بشأن ليفينا إنه «يجد نفسه في علاقة مع الأنطولوجيا قوامها عدم الإخلاص والإخلاص»[7].

لقد ظهر الخصوم الحقيقيون لأفكار تلك الحقبة في مرحلة لاحقة، في 1986، عندما نشر لوك فيري وآلان رينو معاً كتاباً أحدث ضجة كبرى: «أفكار 1968»[8].

---

(5) كانت تلك الندوة تضم مثقفين من جميع المشارب، وخاصة الكتّاب المقربين من ثلاث مجلات: Action Poetique, Change, Tel Quel. وقدّمت شخصياً، في ذلك اللقاء، رسالة أظهرتُ فيها بأن طروحات ديريدا مستوحاة من رؤية هايدغرية حول الطابع الغابر قريبة من رؤى كارل غوستاف يونغ. وأوردتُ هذه القصة في كتابي «تاريخ التحليل النفسي في فرنسا»، الجزء الثاني (1986)، باريس، فايار، 1994، ص: 544 – 545. انظر أيضاً «اللاشعور ورسائله»، باريس، دار مام، 1975. وكان جاك ديريدا قد ردّ عليّ في كتابه «مواقف»، باريس، مينويه، 1972.

(6) جاك ديريدا: «ثلاث نقاط على السطر»، باريس، غاليله، 1998، ص: 139. انظر أيضاً «لقاء الرباط مع جاك ديريدا. لغات وطنية، جنسيات، تفكيكات»، في «دفاتر الإشارات المتداخلة»، 13، 1998.

(7) جاك ديريدا، «العنف والميتافيزيقا» (1964)، في «الكتابة والاختلاف»، المصدر السابق.

(8) لوك فيري وآلان رينو، «أفكار 1968»، باريس، دار غاليمار، عام 1986.

وأنت الآن، إلى حدٍّ ما، الوارث الأخير لذلك التفكير الذي كشف عن خصب وفير. بل أنت، سوف أتجرّأ وأقولها، الباقي على قيد الحياة من تلك الجماعة، لأن جميع الفرقاء الآخرين، ما عدا كلود ليفي - شتراوس، قد انتهوا إلى الموت. وتجري الأمور كما لو أنك، من خلال التفكيك، تتوصل إلى إحيائهم وجعلهم ينطقون، ليس كأصنام وإنما كحملة كلمة حيّة نابضة.

على كلٍّ، ولأنك دون شك وارث مخلص وغير مخلص، فأنت تحمل اليوم مسؤولياتك كمفكر عالمي وهذه بالضبط وضعية زولا فيما مضى، مثلما هي، في فترة أقرب عهداً، وضعية سارتر. فأنت تجسّد بهذا الصدد شكلاً جديداً للانشقاق الذي تحمله أقوالك ومؤلفاتك (المترجمة إلى أكثر من أربعين لغة) من مشارق الأرض لمغاربها. باختصار، أودّ القول بأنك أحرزت النصر[9].

ولديّ بهذا الصدد انطباع بأن عالم اليوم يشبهك ويشبه مفاهيمك، بأن عالمنا فُكّك وأصبح «ديريدياً» حتى بات يعكس، كما الصورة في مرآة، عملية تفكيك مركز التفكير، والتحليل النفسي، والمفهوم التاريخي، وهي العملية التي أسهمت في تحريكها وإطلاقها.

جاك ديريدا: مخلص وغير مخلص، ما أصدق ما تقولين! أنا أجد نفسي في عبور خاطف أغلب الأحيان أمام مرآة الحياة، مثل طيف مجنون (مضحكاً وفاجعاً في الوقت نفسه) يضني نفسه ليكون غير مخلصٍ استناداً إلى روح الإخلاص. أنا إذاً مستعد لأمضي معك، باستثناء إشارتك إلى إحرازي للنصر. فأنا لا أحمل أبداً هذا الشعور الذي تحملينه - ولا أقول هذا من باب الكياسة أو التواضع. لا شك بأن المشهد قد تغيّر. ولا شك أننا

[9] جاك ديريدا هو مؤلف ماينوف على خمسين كتاباً، بالإضافة إلى مقدمات ومداخلات غزيرة في مؤلفات جماعية. كما شارك تقريباً بما يقرب من مائة حديث.

نشاهد الجهود التوثيقية تلهث قليلاً، لكن ليس لنا أن نبالغ في أي أمر. إنها جهود مؤثرة، في الغالب، أو في حالة خوف أو قنوط، وهي تلهث بعض الشيء لـ«تتدّد» بأي ثمن، - ليس بعملي لا غير، بالتأكيد، وإنما بكل التشكيل الذي ينتمي إليه (علماً أنني مجبر أن أطالب هنا بامتياز حزين: وذاك أني أستعدي الآخرين بشراسة وقوة أكثر من الباقين).

لا شك أنهم يتبيّنون الإشارات، التي تبعث أحياناً على القلق، ألا وهي إشارات نوع من أنواع «الشرعنة». لكن كيف تتحدثين عن إحراز النصر؟ كلا، وربما أن هذا غير مرغوب فيه. للرجوع إلى نقطة الانطلاق، وللسير إلى جانبك في هذه المحاورة، سوف أخاطر بتقديم بعض العموميات حول مفهوم التراث الثقافي.

نعم، هذا صحيح، فقد أعلنت عن نفسي دائماً، في الحياة وفي العمل الفكري على حد سواء، داخل إطار الوارث، ومضيت أكثر فأكثر في هذا الاتجاه، وبمزيد من تبنّي هذه الصفة، غالباً مع شعور بالسعادة. وأنا بتقديم نفسي بصورة تحمل طابع الإلحاح والتأكيد ضمن ذلك المفهوم أو تحت مظهر الحامل لإرث، فقد وصل بي الأمر إلى التفكير بأن على الوريث، بعيداً عن الراحة المطمئنّة التي تُنسب ببعض التسرّع إلى هذه الصفة، أن يلبّي دائماً ما يشبه إلزاماً مزدوجاً أو إخطاراً متناقصاً: فيجب في البداية أن نعلم ثم أن نعلم كيف «نعيد تأكيد» ما ورد «قبلنا»، والذي نستلمه بالتالي قبل حتى أن نختاره، وأن نتصرف حيال ذلك كذات حرّة. نعم «يجب». (و«يجب» هذه محفورة على هذا التراث المنقول إلينا)، يجب أن نفعل كل شيء لننتسب إلى ماضٍ نعلم بأنه يظل في أعماقه مستعصياً على تمثلنا له وانتسابنا إليه، وأن الأمر في جانب منه مرتبط بالذاكرة الفلسفية، بأفضلية لغة، وثقافة، وبالنسب عموماً. التفكيك، ماذا تعني هذه الكلمة؟ ليس مجرد قبوله، ذلك التراث، وإنما إعادة إطلاقه بصورة مغايرة وإبقائه على قيد الحياة. لا يعني هذا اختياره (لأن ما يميّز التراث

هو قبل كل شيء كونه لا يأتي باختيار، بل هو الذي يختارنا بعنف)، وإنما يعني أن نحافظ عليه حيّاً. فالحياة، بالمعنى العميق، «الكائن الحيّ»، هو ما يمكن تعريفه بذلك التوتر الداخلي للتراث، بإعادة تأويل معطى الهبة الموروثة، أي النسب الموروث. ذلك التفكيك الذي يواصل ويبتر في الوقت ذاته يشبه، على الأقل، عملية انتخاب، عملية اصطفاء، اتخاذ قرار. توقيعي «كما» هو توقيع الآخر: توقيع مقابل توقيع. على أني لن أستخدم أياً من هذه الكلمات دون حصرها داخل قوسين صغيرين ودون إحاطتها بالمحاذير. بدءاً من كلمة «حياة». فيجب إعمال التفكير بالحياة انطلاقاً من التراث، وليس العكس.

إذاً يجب الانطلاق من ذلك التناقض الشكلي والظاهر بين سلبية التلقّي والاستلام وبين اتخاذ القرار بالموافقة وقول «نعم»، ومن ثم الاصطفاء، والتنقية، والتأويل، إذاً التبديل، عدم ترك الأمور على ما هي عليه سليمة، خالصة، ألا نترك على حاله «سليماً معافى» تحديداً ما نقول بأننا نحترمه قبل كل شيء. ألا نتركه سليماً من أن يُمسّ: أي أن ننقذ، ربما، من جديد، لبعض الوقت، لكن دون أن نحمل وهماً حول وجود خلاص نهائي.

لكنك ترين بوضوح لماذا أنا حسّاس حيال ما قلته عن غياب أو تغيّب كل عملية إعدام وقضاء بالموت. لقد حظرتُ دائماً على نفسي - قدر المستطاع، بالتأكيد، وبـ«الجذرية» والتصلّب المطلوبين في مجال التفكيك - التجريح أو الحكم بالموت. وإنما بإعادة التأكيد على التراث الثقافي نستطيع تجنب عملية الإعدام تلك. حتى عندما - هنا الوجه الآخر للإلزام المزدوج - يأمر هذا التراث نفسه، إنقاذاً للحياة (في زمنها المحدود المنتهي)، بإعادة التأويل، بالنقد، بتغيير المواضع، أي بالتدخل بصورة نشطة كي يحصل تغيير جدير باسم التغيير: كي يحصل شيء ما، حادثة ما، تاريخ ما، أمر مستقبلي غير متوقّع.

فأنا رغبتي تشبه عاشق للأعراف الموروثة يودّ الانعتاق من السلفية المحافظة. تخيّلي مجنوناً متعلقاً بالماضي، مجنوناً بماضٍ مطلق، بماض يكف عن أن يكون حاضراً ماضياً، بماضٍ على القياس، وخارجاً عن القياس مع ذاكرةٍ لا قاع لها - غير أنه مجنون يحذر من الماضوية، من الحنين، من عبادة الذكريات. إنه نداء مزدوج متناقض وليس فيه ما يريح، بالتالي، لدى ذلك الوارث الذي لا يمكن وصفه خاصة سوى بما يقال عنه بأنه «وارث». لكنه نداءٌ من دونه لا شيء يكون ممكناً، لا شيء يحمل أهمية وتشويقاً، لا شيء يبدو لي مرغوباً. وهذا النداء يفرض حركتين معاً: السماح بالحياة في الحياة، تجديد الحياة، الترحيب بالحياة، «السماح بالحياة»، بأكثر المعاني شاعرية وهو ما حوّلوه للأسف إلى شعار. معرفة «السماح»، وما يعني «السماح»، من أجمل الأمور قاطبة، من أكثرها مخاطرة، من أكثرها ضرورية على حدّ علمي. إنه على مقربة كبيرة من الاستسلام العفوي، من العطاء، من التسامح. وتجربة «التفكيك» لا تكون أبداً دون هذا، دون محبة، إذا كنت تفضلين هذه الكلمة. إذ تكون البداية مع ما، مع من سوف أقول بأنني سوف «أتناوله بالنقد». وتعبيرنا الفرنسي عن التناول بالنقد بقولنا «s'en prendre» «صيغة» كثيرة الجاذبية، كثيرة الصعوبة لو أردنا ترجمتها إلى لغة أخرى، ألا توافقين؟

هذه «الصيغة» للقيام بعمل تمضي وضوحاً إلى تفكيكٍ يتناول نفسه، يجعل نفسه متناوَلاً، ينساق تناولاً في خضمّ ما يفهم ويقيم له اعتباراً ووزناً مع التعلّق الشديد به. هنا نكون عند الحدود القصوى للمفهوم. ففي اللاتينية أو الفرنسية كما في الألمانية، يشير مفهوم (Begriff) إلى تحركٍ فيه «تناول»، إنه إمساك ووضع يد.

وينظر إلى التفكيك على أنه نشاط مفهومي زائد، وهو بالفعل كذلك، إذ يمثل استهلاكاً كبيراً للمفاهيم التي ينتجها والتي يرثها على حد

سواء - لكنه يتوقف عن هذا متى وصل إلى النقطة التي تتجاوز فيها كتابةٌ ما من الكتابات المفكرة حدود التناول أو التحكّم المفهومي. فيحاول آنذاك التفكير بحدود المفهوم، بل ويكابد معاناة ذلك التجاوز المفرط، ويستسلم للتجاوز المفرط بعشق. تلك هي ما يشبه الانتشاء بالمفهوم: إذ يكون الاستمتاع إلى حدّ الفيض.

في النصوص «التفكيكية» التي دأبت بلا هوادة على كتابتها بصدد المؤلفين الذين تحدثت عنهم، هناك دائماً لحظة أعلن فيها، بأصدق ما يكون الإعلان، عن الإعجاب، وأني مدين، ومعترف بالفضل - وعن ضرورة الإخلاص للتراث من أجل إعادة تأويله وإعادة التأكيد عليه إلى ما لا نهاية. أي بطريقة اصطفائية، مع كل ما في ذلك من مخاطر ومهالك أعرّض نفسي لها. وما لا أعجب به، لا أتكلم عنه أبداً إلا إذا اضطرني جدالٌ ما لذلك (وأنا لا أكون أبداً المبادر لإثارة ذلك الجدال)، فأحاول حينها الردّ ملتزماً بالوقوف عند حدود حيثيات غير شخصية أو ذات نفع مشترك.

وإذا كان التراث يفرض علينا واجبات متناقضة (التلقّي وفي الوقت نفسه الانتقاء، الترحيب بما جاء قبلنا وفي الوقت نفسه إعادة تأويله، إلخ.)، ففي هذا ما يدلّ على نهائيتنا. وذاك لأن الكائن النهائي هو وحده من يرث، ونهائيته «تجبره» على هذا. إنها تجبره على تلقّي ما هو أعظم، وأقدم، وأقوى، وأدوَم فيه. لكن النهائية تلك بالذات تجبر على الانتقاء، على التفضيل، على التضحية بهذا أو ذاك، على استبعاد هذا أو ذاك، على إسقاطه من الحسبان. ويتم ذلك تحديداً استجابة للنداء الذي سبق، ليجيب النداء ويقدّم عنه التفسير - باسمه وباسم الآخر على حدّ سواء. إن مفهوم المسؤولية لا يعود له أي معنى خارج تجربة التراث. فحتى قبل القول بأننا مسؤولون عن هذا التراث أو ذاك، يجب أن نعلم بأن المسؤولية عموماً («التفسير لِـ»، «الإجابة على»،

«الإجابة بصفة شخصية») تُناط بنا بداية، و، من ألِفها إلى يائها، بصفتها كتراث. فالمرء مسؤول حيال ما يأتي قبله ولكنه مسؤول أيضاً حيال ما هو آت، وبالتالي فهو مسؤول «حيال ذاته». «حيال» مرتين معاً، إذ الوارث مدين دَيْناً مضاعفاً، «حيال» ما هو «واجب» بصفة قطعية ونهائية. الأمر على الدوام كما لو أننا حيال تأريخ مشوّش الأزمنة: نسبق باسم من يسبقنا، ونسبق حتى الاسم بالذات! نبدع اسمنا، نذيّل بتوقيع مغاير، بطريقة فريدة باستمرار، لكن باسم الاسم الموروث، إذا كان هذا بالإمكان!

فيما يخصّ سنوات 1970 التي أشرت إليها، تحققت صحّة هذا القانون المزدوج. قد نستطيع إيجاد أمثلة أخرى، بالتأكيد، في الأفكار الفلسفية السابقة، ما كان بصدد أفكار أفلاطون، ديكارت أو كانط، وما كان بصدد هيغل أو هايدغر. لكن ما دمتِ قد اخترتِ إعطاء الامتياز لما هو مشترك بيننا، فأنا من دواعي سروري أن تكون بداية حديثنا هكذا. وسوف نلاحق، عبر مختلف المراحل، بعض لحظات من خطَّيْ سيرنا، في النقاط التي تقاطع فيها دربانا في الزمن.

في نهاية سنوات 1960، في واقع الأمر، كان ما يعنيني هو أن أرث، أعني أن أدافع عن تراث، في مرحلة من التاريخ كانت فيها مؤلفات كبرى قد سبق وتبلورت وأصبحت حاضرة في ميدان الفلسفة. لا أتكلم فقط عن هوسرل أو هايدغر، بل أيضاً عن الأقرب إلينا، في فرنسا، عن ليفينا، عن لاكان، عن ليفي – شتراوس، ومن هم أكثر قرباً منّا، عن فوكو، عن ألتوسير، وعن دولوز بالتأكيد، وعن ليوتار. وحتى لو تبدّى هذا شبيهاً بالتلفيقية الانتقائية (رغم عدم وجود أي ظلّ للتلفيقية في كل هذا، تحديداً، وإنما الأمر متعلق بموضع آخر للتقارب، بـ«انتماء» مشترك ما يزال بحاجة للتعريف ونشعر به شعوراً أفضل، مهما بلغ من الاختلاف. ولهذا السبب، إذا أردنا بالفعل ملاحقة ما كتبت من نصوص منذ البداية،

فهناك دائماً لحظة أؤكد فيها على التحالف وقد فعلتُ هذا من أجل «جميع» أولئك الذين سبق ذكرهم منذ قليل.

لكن تلك اللحظة كانت أيضاً لحظة ما أطلقتِ عليه اسم «منظومة». لقد بدأت بالكتابة، ما بين 1962 و1966، عندما لم تكن البنيوية فكراً منهجياً منظومياً وحسب، وإنما كانت فكراً جديداً بصدد المنظومة المنهجية، بصدد الشكل المنظومي المنهجي، مع إعطاء الأولوية للموديل اللساني لدى ليفي - شتراوس ولدى لاكان، مهما يكن التعقيد الذي كرّساه، كلٌّ على طريقته، لذلك الموديل. كنت أشعر، يقيناً، بخصب وشرعية تلك الالتفاتة، في تلك الآونة، ردّاً على الاتجاهات التجريبية والوضعية أو سواها من «العوائق» الابيستيمولوجية، كما كان يقال في أغلب الأحيان. ولكن ذلك لم يكن يقلّل من إدراكي للثمن الذي يتوجب دفعه لقاء هذا، ألا وهو نوع من السذاجة، والتكرير الاحتفالي إلى حد ما للأعمال الفلسفية القديمة الباهرة، والخضوع إلى حدّ ما، كما السائر في نومه، لتاريخ للميتافيزيقا كنت متدرباً على فك شيفرة برنامجه، وترابطاته اللغوية والفكرية، وكل الإمكانيات المستنفَدَة، المرهقة حينذاك في نظري. واعتقدت أني أستطيع تمييز ما كان بإمكان ذلك البرنامج أن يحتويه من عقم، وحتى من تسرّع وتصلب عقائدي. على الرغم، أو من خلال «التخريب» الذي تحدثت عنه منذ قليل. يتجه تفكيري خاصة إلى التنكر أو الإنكار «العملي» لعدد من المؤثرات، كالانقطاع التاريخي مثلاً، والمقاطعة، والانتقال من قوة منظومية شمولية إلى قوة أخرى، إلخ. في تلك الآونة، أكّدت كثيراً، بتأنٍ وحذر، على داعي «القوة» ذاك، وهو ما كانت البنيوية تجازف بتحييده.. هذا الرابط الذي يشدّ القوة إلى التاريخ كان من رأيي أنه يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار.

في كل مرّة، كان الردّ التفكيكي مختلفاً على مؤلفات مثل ما جاء

لدى فوكو، أو ليفي - شتراوس، أو لاكان. وكان الردّ مختلفاً مع كل نصّ على حدة. فأنا لم أكتب أبداً عن هذا المؤلف أو ذاك «تعميماً»، ولا عالجت «كلّية» نسقٍ ما على أنه متجانس. ما له أهمية في نظري، هو بالأحرى توزيع القوى والبواعث في هذا التأليف أو ذاك، والتعرّف على ما هو مهيمن فيه أو ما يحتل موقعاً ثانوياً، وحتى مرفوضاً. حول هذا أيضاً كنت أبذل جهدي - وهو ما أفعله ما وسعني في كل مرّة - أن أحترم اللغة المميزة[10] أو فرادة الهوية التي تضع توقيعها. أما المسلّمات البنيوية، المشتركة بين هؤلاء المؤلفين، فكانت توضع في كل مرّة قيد العمل بأسلوب مختلف، في موضع مختلف وتطبيقاً على أنساق غير متجانسة. وكنت أريد، في كل مجموعة من تلك المسلّمات، أن أكشف عمّا أطلقت عليه صفة «اللحظة العقائدية» - رواسب التسليم - وذلك كي «أفكّكها» مع الاحترام الكامل لمتطلبات البنيوية. أنا لم أقل أبداً أي شيء يمسّ بالبنيوية.

إ. ر- بل على العكس فأنت كتبتَ عبارةً جميلة في 1963 في «القوة والدلالة»: «لو قُدِّر للغزو البنيوي أن ينسحب ذات يوم، مخلّفاً تآليفه وإشاراته على بلاجات حضارتنا، إذاً لأصبح قضية بين يدي مؤرّخ الأفكار»[11]. إنه تكريم وتمجيد: فاليوم الذي تختفي فيه البنيوية كقوة إبداعية، يجب آنذاك إقامة المأتم والحداد عليها لكن يجب أيضاً تقويم موقعها في تاريخ الحضارة..

---

[10] اللغة المميزة هي لغة خاصة تحيلنا عند التوسع فيها إلى وسيلة التعبير الخاصة بحقبة ما، بفئة اجتماعية، بشخص ما. وحسب ديريدا فاللغة المميزة هي «ملكية لا يستطيع المرء امتلاكها لنفسه. هي تضع توقيعها عليك دون أن تنتمي إليك. وهي لا تظهر إلا للآخر ولا تعاودك إلا في ومضات الجنون التي تجمع بين الحياة والموت»، في «ثلاث نقاط على السطر»، المصدر السابق، ص. 127.

[11] انظر جاك ديريدا، «الكتابة والاختلاف»، المصدر السابق.

ج. د.- عندي من الضعف ما يجعلني أتمسّك بهذه اللفتة. ولهذا أعود إلى قضية الحكم بالموت: فلا أريد بحال من الأحوال - وإذا توجّب هذا هنا أو هناك في لحظات الجدال، فأنا أندم على هذا سلفاً - أن يكون التفكيك مساعداً على التنديد، أو التجريح، أو الانتقاص من القوة أو من ضرورة وجود حركة. ومن هنا يتولّد الموقف الذي قدّمتِ وصفاً له منذ قليل: في هذه اللحظة أو تلك من سيرورة ما، تبدّل الارتباطات مواقعها، وأجد نفسي من جديد، شخصياً، وقد أصبحت حليفاً للاكان أو لفوكو، وهو ما قلته دون مواربة في بعض النصوص. فالتشنج المشؤوم للكتاب الغريب، في واقع الأمر، وأعني به كتاب «أفكار 1968» (هل يجب فعلاً الحديث اليوم عن هذا؟ هل أنتِ مصرّة؟» قد أوجد الحدود المميزة بين المعسكرات. ويحدث أحياناً أنني أؤكد على تحفّظي حيال هذه اللحظة أو تلك من تفكير لاكان أو فوكو، مع علمي الأكيد، رغم كل شيء، مثلاً حيال حملات على تلك الدرجة من الرجعية والتخلف، بأنني أظلّ في صفّهما في الحركة الإجمالية لما يسمّى التجربة أو المطلوب داخل نطاق التفكير.

ولهذا السبب تستدعي فكرة التراث ليس مجرّد إعادة التأكيد والنداء المزدوج، وإنما القيام، في كل آونة، وفي سياق مختلف، بتصفية، بانتقاء، باستراتيجية. فليس الوارث مجرّد شخص يتلقّى، وإنما هو شخص ينتقي، ويبذل ما في وسعه لاتخاذ قرار. وهذا جليٌّ جداً في «أطياف ماركس»[12]. كل نصٍّ قوامه التنافر والتناقض. والتراث كذلك، بالمعنى العريض إنما الدقيق الذي أعطيه لهذه الكلمة، فهو «نص». ويكون تأكيد الوارث قائماً، بصورة طبيعية، على تأويله، على الانتقاء. إنه يميّز بصورة انتقادية، ويتبيّن الاختلاف، وهذا ما يفسّر حركيّة التحالفات. في

---

[12] جاك ديريدا، «أطياف ماركس»، باريس، غاليله، 1993. وانظر لدينا الفصل 7 من كتابنا هذا، وعنوانه: «روح الثورة».

بعض المواقف، أكون حليف لاكان في وجه آخرين، وفي مواقف أخرى، أعترض على لاكان. أنا لا أرى في هذا أي انتهازية، أي نسبية.

إ. ر.- هذه الموضوعة بصدد العدو، والصديق، والخصم، تطرقتَ إليها بتخصيص أكبر في مجموعة محاضرات فكّكت فيها مؤلفات كارل شميث[13]. وقد أشرت إلى كون الاختلاف السياسي، حسب رأي شميث، ينشأ من التمييز بين الصديق والعدو. فدون هذا التمييز، لا وجود للسياسة. وقد عارضت ذلك بمفهوم عن السياسية أقرب إلى الفرويدية، وهو المفهوم الذي يجعل الكراهية كامنة في الحداد على أصدقائنا بالذات»[14]. وأوردت حكاية القنافذ الشهيرة التي استعارها فرويد من شوبنهاور. فالحيوانات ذات الأشواك تتخلّى عن التراص بعضها إلى بعض لمقاومة البرد. وذاك لأن أشواكها تجرّحها. لكنها تضطر لمعاودة الاقتراب بعضها من بعض في أوقات الجليد، وينتهي بها الأمر لإيجاد المسافة المناسبة بينها بعد التجاذب بين الميل والنفور، بين الصداقة والعدواة.

يتراءى لي بأن علينا إيجاد بعض التمايزات. فأولئك الذين «تحاورهم معرّفاً بنفسك» من خلال التفكيك قريبون منك، أما «الآخرون» فليسوا كذلك. إنهم يحاولون تحطيم التراث لا اختياره.

---

[13] جاك ديريدا، «سياسات الصداقة»، باريس، غاليله، 1994، ص: 93 – 129. كارل شميث «التصوّر السياسي، نظرية النصير» (1932)، باريس، فلاماريون 1992.

كارل شميث (1888 – 1985) هو حقوقي ألماني، وقد أسهم، من خلال تتلمذه على ماكس فيبر، في الحياة السياسية لبلاده مع نهاية جمهورية فيمار وبداية النظام الهتلري. وتحت تهديد الـــ SS، تخلّى عن نشاطاته في 1936. وسوف يحاكم، بعد اعتقال الحلفاء له بسبب علاقاته مع النازية ثم استفاد من العفو بسبب عدم كفاية الأدلة.

[14] جاك ديريدا، «سياسات الصداقة»، المرجع المذكور سابقاً، ص: 145. انظر سيغموند فرويد «حقائق راهنة حول الحرب والموت» (1915)، في «المؤلفات الكاملة»، المجلد XIII، باريس، PUF، 1988، ص: 125 – 137؛ «بسيكولوجيا الجماعات وتحليل الأنا»، (1921)، «الأعمال الكاملة»، المجلد XVI، باريس، PUF، 1991، ص: 1 – 83.

وأنا معجبة في الوقت نفسه بمنظومات التفكير الكبرى وبقيمة التخريب – إذاً التفكيك – التي تبسطها. ولذلك، عندما كنت أدرس الأدب في السوربون قبل 1968، كنت أقرأ كتاباتك وكتابات «الآخرين» معاً. وقد وجدتُ نفسي تماماً فيما بعد في العبارة التي قالها لاكان في 1969، ردّاً على لوسيان غولدمان الذي أشار إلى أن البشر يصنعون التاريخ وليس التراكيب اللغوية. لقد كان تعليق غولدمان على شعار «أيار» المكتوب على أحد ألواح السوربون على هذه الصورة: «التراكيب اللغوية لا تنزل إلى الشارع». فردّ عليه لاكان: «إن كان لأحداث أيار أن تبرهن على شيء فهو تحديداً نزول التراكيب اللغوية إلى الشارع»[15].

كتاباتك وكتابات «البنيويين» (لاكان، فوكو، بارت، ألتوسير، ليفي – شتراوس) كانت آنذاك قيد الاستخدام لانتقاد «الأعداء السياسيين»، الممسكين بمقاليد الأمور في السوربون العتيق، الذين ما كانوا يريدون أبداً الحديث عن أدب حديث، ولا عن علم لسان، ناهيك عن التحليل النفسي. أذكر مثالاً على هذا، وقد أوردته في «الأنساب»، أن الأستاذ بكرسي لمادة علم اللسان، أندريه مارتينيه، كان يرفض إيراد اسم رومان جاكوبسن، «عدوّه»، وأن المعيدين لديه، مساعديه، وهم «معلّمونا»، كانوا مطيعين له. فكنتم، أنت والآخرين، تجسيد «الثورة»، تجسيد ثورة تنتسب إلى تراكيب بنيوية (وإلى تفكيكها)، لكنها كانت تشكل التزاماً سياسياً كاملاً: حرية المجاهرة، في وجه مشرفي الثقافة ومستخدميهم، بالأسماء المحظورة. هذه أمور يتناساها محافظونا اليوم وهم يحلمون بإعادة تشييد المدرسة الجمهورية القديمة. لعلّ من الضروري أن نقتبس منها الروح في جانبها التقدمي؟ لكن ليس لنا أن ننسى أبداً كم كانت، في بعض الأحيان، رجعية على المكشوف.

---

[15] جاك لاكان، «مداخلة حول طروح ميشيل فوكو»، (1969)، ليتورال، 9 يونيه / حزيران 1983. كان عنوان محاضرة فوكو التي ألقاها في «الجمعية الفرنسية للفلسفة»: «ما هو المؤلف؟»، وأعيدت في «أقوال وكتابات»، 1، 1954 – 1969، باريس، غاليمار، 1994، ص: 789 – 821.

أنا ما اكتشفت إلا من بعد ذلك الطريقة التي كنتَ تفكك بها منظومات التفكير داخل نطاق نقدي لا يحطمها وإنما يجعلها تعيش بصورة مختلفة. ويتجه تفكيري تحديداً إلى مداخلتين أساسيتين.

الأولى تتعلق بفصل من القسم السابع من «مداريات حزينة» عنوانه «درس الكتابة». هنا عمد ليفي - شتراوس في وصفه لحياة وتقاليد هنود نامبيكوارا، نصف الرحّل في البرازيل الغربية، والذين عاش معهم مقيماً لفترة[16]، إلى إبراز الكيفية التي انبثقت بها الكتابة وسط قوم من الهنود، رغم أنهم ما كانوا يعرفون قواعدها، وذلك عندما راح رئيسهم يستخدم خطوطاً مرسومة على الورق كوسيلة لإقناع ابناء قبيلته بأنه يمتلك القدرة على التواصل مع «البيض». واستخلص ليفي - شتراوس من ذلك بأن الكتابة على تلك الصورة هي أداة استعمار، وعنف، واستغلال، تضع حدّاً لحالة طبيعية قائمة على أسبقية الكلام الحيّ، غير المشتبه بصدقه وحقيقته. من جانبي، أنظر إلى «مداريات حزينة»، على أنه من أجمل الكتب في النصف الثاني من القرن، لأسباب مجتمعة: لأسلوبه، وللكآبة التي تبعث فيه الحياة، وللطريقة التي يمزج بها السيرة الذاتية، مع التأمل النظري وسرد المغامرات. لقد اكتشفته وأحببته عندما كنت ما أزال يافعة جداً وقام عندي بدور اليقظة السياسية في مواجهة مسألة الاستعمار عموماً.

من الواضح أن ذلك الكتاب قد أثّر بك وشغفك، إذ أنك خصصته بصفحات رائعة. ولكن، بصدد «درس الكتابة» ذاك، عملت على التقريب بين الموقف المعادي للاستعمار لدى ليفي - شتراوس، الذي يتمثل ظهور الكتابة ويربطه بعنفٍ مورس على الفرد، وبين موقف روسّو. فهذا الأخير

---

[16] جاك ديريدا، «العنف والحرف. من ليفي شتراوس إلى روسّو»، في «حول علوم الكتابة»، المرجع السابق ذكره. انظر أيضاً كلود ليفي - شتراوس، «الحياة العائلية والاجتماعية لهنود النامبيكوارا، باريس «جميعة الدراسات الأمريكية»، 1949، «البنى الأولية في القرابة» (1949)، لاهاي، موتون، 1967.

في «دراسة في أصل اللغات» يدين بالفعل الكتابة باعتبارها قد تكون تدميراً لـ«الحضور الحيّ التام» ومرضاً حقيقياً اعترى الكلام: إنها «ملحق خطير». وأنت عارضت ليفي - شتراوس، السائر على درب روسو، بفكرة أن ذلك الاحتجاج على المكتوب قد لا يكون سوى حيلة من حيل تعصب عرقي معكوس وقد وقع فريسة الوهم بوجود أصل ممكن للكلام الحي التام يعتبر نبعاً لأخلاق طبيعية قوامها الحرية المطلقة. فحضارة «المكتوب» تكون بالتالي متهمة خطأ من طرف الأنثولوجيا بأنها قد أسهمت بإبادة الأقوام الذين يقال بأنهم «دون كتابة». حسب رأيك، هذا الموقف ليس على الأرجح سوى العلاقة الدالة على كبت حيال الرسم الباقي والحرف - بالمعنى الفرويدي للمصطلح - وهو ما يجب تفكيك آلية تأثيره لفهم دلالته.

مداخلتك الثانية[17] تطرقتْ إلى الطريقة التي علّق بها فوكو شارحاً المقطع الشهير من «تأملات» ديكارت[18] بصدد أصل الجنون. ففي كتابه «تاريخ الجنون»، يفصل فوكو لدى ديكارت ممارسة الجنون عن ممارسة الحلم. في الحالة الأولى، يتم إقصاء الجنون، وقرار الإقصاء الفلسفي ذاك تمهيد للقرار السياسي حول «الحَجْر الكبير» في عام 1656. في الحالة الثانية، يكون الجنون جزءاً من المقدرات الكامنة لدى الشخص الذي تصبح صوره المحسوسة خادعة بتأثير من هجمة «الروح الخبيث».

---

[17] جاك ديريدا، «الكوجيتو وتاريخ الجنون» (1963)، في «الكتابة والاختلاف»، المرجع السابق.

[18] «وكيف يمكنني أن أنفي، يقول ديكارت، امتلاكي لهاتين اليدين وهذا الجسم، ما لم أقارن نفسي ببعض الممسوسين الذين يعاني دماغهم من خلل كبير ويغشاه حجاب من أبخرة المرارة القاتمة، والذين يجزمون بأنهم ملوك بينما هم فقراء؛ وأنهم يلبسون الذهب والأرجوان بينما هم عراة، أو أنهم يتخيلون أنفسهم خلايا نحل أو أن لهم أجسام ديدان؟ فماذا نقول! بل هم مجانين، ولن أكون أقل غلواً إذا ما سرت على منوالهم» وفي «أحاديث حول السببية النفسية» (1946)، في «كتابات»، المرجع السابق، يلمّح لاكان مذ ذاك، كما سيفعل ديريدا لاحقاً، بأن تأسيس ديكارت للفكر الحديث لا يستبعد ظاهرة الجنون. انظر اليزابيث رودينيسكو، «قراءات في تاريخ الجنون» (1961 - 1986)، في «وضع الجنون على بساط التفكير. دراسات حول ميشيل فوكو» (عمل مشترك)، باريس، غاليله، 1992.

وفي حين ينسب فوكو إلى ديكارت قوله بأن «الإنسان يمكن له أن يكون مجنوناً إذا لم يكن (الكوجيتو) كذلك»، تشير أنت على العكس إلى أن فعل «الكوجيتو» إذا ما وجد، لا يعود على الفكر من خشية تجاه الجنون لأن «(الكوجيتو) يظل قائماً حتى لو كنتُ مجنوناً». أنت إذاً تعيب على فوكو تحويل حادثة ما إلى بنية ما دام التفريق بين الجنون والعقل في نظرك، أي إقصاء الجنون، لم يبدأ مع ديكارت وإنما مع انتصار سقراط على الفلاسفة الذين سبقوه.

جميع تلك السجالات يمكن أن تبدو اليوم شديدة السفسطة، لكنها تركت تأثيراً قوياً على الالتزام الاجتماعي والسياسي لجيلٍ كامل من الطلاب. ثم مع تأملات سارتر بصدد الوجود، والآخر، والعدم، الدخول إلى الحداثة التي كانت تسعى إلى التوفيق بين الجمال والسياسة، بين اللاشعور والحرية، بين الأنسنة ومعاداة الأنسنة، بين التقدمية ونقد أوهام التقدمية، باختصار فهي التي ساعدت على فهم ظواهر الإقصاء، وبناء الذات والهوية، وقوام الجنون، ومشاكل التعصب العرقي والمعارك في الحقبة الكولونيالية.

ج. د. – بالفعل، لا جدّية في السياسة دون هذه «السفسطة» الظاهرة للعيان، والتي تشحذ التحليلات دون أن يعتريها الوجل، حتى حيال تململ الوسائل الإعلامية. ففي داخل ذلك الميدان المعقّد والذي يصعب تبويبه، كانت الفسحة متوافرة للاختلافات الميكروسكوبية في ظاهرها. جميع هؤلاء المؤلفين «يبدو» أنهم استخدموا اللغة نفسها. وفي الخارج، يستشهدون بهم في الغالب على التسلسل. وهذا أمرٌ يغيظ، إذ، بمجرّد النظر إلى النصوص بتدقيق، نتبين بأن الحدود الفاصلة الجذرية تقف أحياناً على شعرة. بكل وضوح، وهذا حظٌ وضرورة، كانت تلك حقبة سعيدة تلاقى فيها جميع أولئك الذين كانوا على اهتمام بالاختلافات في

دقائق الأمور، بتحليل النصوص المرهفة جداً. إنه حنين جارف. كما ترين، ما تزال في نفسي حسرة لا تزول..

كان بالإمكان حينذاك التعارض واتخاذ المواقف الحاسمة بصدد رهانات ذات أهمية كبرى للفكر، انطلاقاً من براهين قد يحكم عليها اليوم بأنها مفرطة في السفسطة إلى حدٍّ بعيد أو أنها قائمة على تدقيق لا طائل من ورائه. كانت علاقتي مختلفة مع كل مؤلف على حدة. بالرجوع إلى كلمة «تفكيك» مثلاً، كان فوكو يبدو لي «تفكيكياً» أكثر من ليفي - شتراوس، بمقدار ما كان أكثر تململاً وأكثر تمرّداً، أقل محافظةً في السياسة وأكثر انخراطاً في نشاطات «تخريبية» ومعارك «أيديولوجية». وهذا ما لم يكن عليه ليفي - شتراوس أو لاكان. لكن من وجهة نظر أخرى، يبدو لي لاكان أجرأ «تفكيكاً» من فوكو. وهكذا فقد أحسست بأني - وهذا إحساسي اليوم ما يزال - أقرب إلى لاكان مما أنا عليه بالنسبة لفوكو. أما ليفي - شتراوس، فشيء مختلف كلياً. لقد توجّه نقدي بدايةً إلى نقطة خاصة جداً، إلى مقطع من «مداريات حزينة» (في «درس الكتابة»)، هو في رأيي يكشف عن فلسفة و«أيديولوجيا» حاولتُ أن أبيّن حدودها ونستطيع أن نجد لها إشارات أخرى.

لكن من بعد «حول علم الكتابة»، وفي نصٍّ ثان بصدد ليفي - شتراوس، كتبته بُعيد زمن قصير («البنية، والإشارة، والترتيب في خطاب العلوم الإنسانية»[19])، حاولت، على العكس، من خلال تحليل مقدمته لمؤلفات مارسيل موس[20]، أن أماشي على طريقتي، برهان ليفي - شتراوس والهمّ الذي عبّر عنه، موافقاً على ما جاء به إلى حدٍّ ما. إنها إذاً علاقة مزدوجة، ومنقسمة من جديد.

---

[19] جاك ديريدا، في «الكتابة والاختلاف»، المصدر السابق.

[20] كلود ليفي - شتراوس، «مقدمة لمؤلفات مارسيل موس»، في، مارسيل موس «السوسيولوجيا والأنثربولوجيا»، باريس، PUF، 1950.

ما أوقعني دائماً في بعض الحيرة مع فوكو، فيما هو أبعد من النقاش بصدد الكوجيتو، هو أنني إذا كنت أتفهم بكل وضوح ضرورة إيجاد حدود الانقسامات، الانقطاعات، الانتقالات من ميدان علمي لآخر، فقد توافر لي دائماً انطباع بأن هذا الأمر يوشك أن يقلل من تيقّظه حيال مقاطع طويلة، حيث بالإمكان العثور على اختلافات في تأليفه أبعد مدى حتى من اللحظة الديكارتية. ويمكننا إيجاد أمثلة أخرى، حتى في نصوص مثل «الرعاية والعقاب»[21] أو في غيره من نصوص أحدث عهداً. وتقوم اللفتة المثلى لدى فوكو على تصلّبه أثناء المعارضة حيال ترتيب أعقد الاختلافات ويمتد ضمن حيّز زمني أطول. وحتى أمضي في الشرح إلى أقصى مدى، يطيب لي أن أقول بأن فوكو يؤسس بالانقاطاعات وبالمعارضات ذات الحدّين مجموعة متدرجة من الاختلافات الأعقد. كما ثنائي الحدود على سبيل المثال مرئي / غير مرئي، في «الرعاية والعقاب». أنا لا أعتقد، على عكس ما يقول فوكو، بأننا ننتقل من المرئي إلى اللامرئي في إدارة أحكام الإدانة، منذ القرن الثامن عشر. وأنا، رغم إقراري بالشرعية النسبية لمثل ذلك التحليل، استناداً إلى بعض المعايير المحدودة، أجد نفسي مدفوعاً للتأكيد بأننا، في مجال تطوّر العقوبات، لا ننتقل من المرئي إلى اللامرئي، وإنما بالأحرى من رؤية ممكنة إلى رؤية أخرى، أكثر كموناً وتخفياً وحاولت أن أبيّن (في مجموعة محاضرات عن عقوبة الإعدام) بأن العملية ذاتها تتوجه نحو قالب آخر، نحو توزيع للمرئي (إذاً للاّمرئي أيضاً) يمكنه حتى أن يَمدّ ويُوسِّع على العكس، بتبعات حاسمة، المجال الممكن للمشهدي وللمسرحي.

ويصدق هذا أيضاً على الكوجيتو. أتفهّم صحّة ما يؤكده فوكو بصدد ديكارت، ما عدا أننا في لحظة ما يمكننا قراءة الكوجيتو، في البرهان الذي جاء به ديكارت، على أنه احتواء (وليس على أنه إقصاء)

---

[21] ميشيل فوكو، «الرعاية والعقاب. ولادة الحبس»، باريس، غاليمار، 1975.

للجنون. وهكذا يمكننا فهم لفتة ديكارت فهماً مختلفاً. وبالتأكيد، فتبعاتها غير محدودة، ليس فقط من أجل تأويل ديكارت، بطبيعة الحال، ولهذا وزنه، وإنما أيضاً من أجل بروتوكولات القراءة والترتيبات المنهجية أو الإيبستيمولوجية في «تاريخ الجنون».

الأمر الذي حرّك اهتمامي، لم يكن مجرد المعارضة السياسية (محافظ / غير محافظ) وإنما الثمن الواجب دفعه، في كل حالة، كي يمكن للتقدم أن يكتمل. وفي كل مرّة تظلّ فرضية تجعل الفتح النظري والتقدم المعرفي ممكنين. أنا من جانبي كنت أفتش عن تلك الفرضية التي تكبح الاندفاع، إذا صحّ مثل هذا القول، عن كابحٍ لازمٍ للحركة المتسارعة.

إ. ر.- سوف نعود إلى هذا. جميع أولئك المفكرين في سنوات 1970 هم «أيضاً» من الكتّاب. وهنا تكمن قوتهم. أنا مثلك أحنّ إلى تلك الحقبة، لكن لا غنى عن المضي قدماً إلى الأمام. وهناك كتابات توثيقية ليست من كتابات جيلنا. فليفي – شتراوس له كتابة كلاسيكية. إنه مفكر من المدرسة الطبيعية أراد تبيان وجود «ارتباط عضوي» بين البيولوجي والثقافي. وفوكو هو، حسب رأيي، يحمل أكثر صفة وريث للرومانتيكية الألمانية. أما بشأن لاكان، رغم أنه ينتمي إلى جيل ليفي – شتراوس، فهو بالفعل أقرب إليك من وجهة النظر الأسلوبية.

في كتابهما «أفكار 1968»، ينادي فيري ورينو بالرجوع إلى الفلسفة الفرنسية «عَبْر» كانط، أي إلى فلسفة «كانطية حديثة» على مستوى الأساتذة، معيباً على تلك الحقبة – هم يصنعون خليطة – كونها نيتشية – هايدغرية. وما العيب في أن يكون أحدنا نيتشياً – هايدغرياً؟ هناك شيء ما يفضح موقفاً سياسياً مغالياً في تلك التنظيرات المزعومة. فلولا أن ألمانيا تستلهم فلسفة عصر الأنوار، لكانت الكارثة محققة للبلدين ولأوروبا. إن المفكرين الذين نتكلم عنهم تجمع بينهم سمة أنهم أعادوا

إدخال الفلسفة الألمانية إلى فرنسا. فحتى ليفي - شتراوس يصرّح بأنه مدين لفرويد وماركس.

لقد أعاد لاكان إدخال الفلسفة الهيغيلية إلى الفكر الفرويدي انطلاقاً من تعليم ألكساندر كوجيف وفي حقبة كان المحلّلون النفسيون الفرنسيون يريدون فيها أن يبعدوا عن صفوفهم التراث الألماني الفرويدي بأكمله. في حالتك، كان تراث هوسرل، وهايدغر، ونيتشه، وليفينا ذا قيمة مركزية. هذا ما تتكلّم عنه في «العنف والميتافيزيقا»[22].

ج. د.- الكتابة وفرنسا! كي أحاول أن أجيبك، يطيب لي ربط هاتين الموضوعتين: «الكتابة» (موضوعة اللغة المميزة في الكتابة، في «طريقة الكتابة) و«الجنسية الوطنية». الملاحظة الأولى الجانبية: حتى أولئك الذين أشرتِ إليهم منذ قليل باعتبارهم من ورثتُ عنهم بشكل ظاهر - هايدغر، ليفينا، هوسرل - هم مفكرون لم أكفّ فعلياً حيالهم عن استعراض أسئلة عديدة. وهي أسئلة رصينة، مركزية. ودائماً بقلقٍ جذري، دونما توقف أو دون قرار في الأعماق، وخاصة فيما يتصل بهايدغر وهوسرل. سوف أعود للكلام عن هذا.

أعود إلى مسألة الكتابة والجنسية الوطنية. ففيما يتعلّق بفوكو، بليفي - شتراوس، بديلوز، بآلتوسر، أو بليوتار، شعرتُ دائماً بأنهم يقيمون مع اللغة الفرنسية - رغم اختلافات الأسلوب - علاقة مشتركة. هي بالعمق علاقة شديدة الهدوء، شديدة الرسوخ. جميعهم دون استثناء يكتبون «لغة فرنسية متميزة»؛ فهم يقفون بوقار، ليس حيال موقف أكاديمي أو اتفاقي، وإنما حيال نوع من أنواع الكلاسيكية. فكتابتهم لا تبعث الرجفة في اللغة، ولا تحرك سكون البلاغة الفرنسية التقليدية إلى

---

[22] انظر «الكتابة والاختلاف»، المصدر السابق.

أبعد حد. في مواجهة هذا الواقع، لديّ شعور بأن كل ما أجرّب القيام به يمرّ من عملية تصارع جسداً لجسد مع اللغة الفرنسية، وهو تصارع يثير الجلبة لكنه «أساسي»، أعني أن الرهان بأكمله عليه، وأن جوهر الأمر يوضع فيه على بساط البحث.

أنا، كما تعلمين، أحمل لهذه اللغة حبّاً يعتريه القلق، والغيرة، والمعاناة الأليمة. وهذا الأمر، أشترك به مع لاكان، رغم كتابة كلٍّ منّا بطريقة مختلفة. هو الآخر، لديه طريقة لـ«ينال» من اللغة الفرنسية أو ليسمح لها بأن: «تنال منه»، وهو، على ما يبدو لي، ولعلّني لا أكون زائد الإجحاف، ما لا أشعر بوجوده لدى الآخرين. أنا أشترك معه بالتركيز المتواصل على تحرّك الجملة، على ما يقوم به، ليس الدالّ، وإنما الحرف، البلاغة، الإنشاء، البراعة، وجهة الإرسال، الإخراج. أحسّ بنفسي إذاً، بصدد هذا الأمر، أقرب إلى لاكان مما أنا عليه حيال جميع الآخرين. رغم أن لاكان، من وجهة نظر ثانية، فرنسي حتى لبّ العظم، يا إلهي، أكثر مني بكثير! يجب أن يكون بالإمكان قول هذه الأمور جميعها والتفكير بها في الوقت نفسه: «هم» جميعهم «فرنسيون» أكثر مني، وفرنسيّون بعضهم أكثر من بعض، علماً بأنني سأتجرّأ وأزعم بأنّ بين اللغة «الفرنسية» وبيني، سوف يوجد، ويفترض أنه قد وجد حبٌّ أكبر. حبٌّ مجنون، إذا أردتِ. وغيرة، غيرة متبادلة، إذا لم يكن في قولي هذا خروج زائد عن جادّة الصوابّ

والأمر هنا يتعلّق برابطة تشدّ إلى تفرنس اللغة، الحرف، الإنشاء، المشهد الكتابي. بعد هذا التوضيح، وما دمت ترجعين إلى ذلك، فمؤلّفا «أفكار 1968»، اللذان لم يمكنهما قراءة جميع أولئك المفكرين، كتبا كتاباً حافلاً بالسخافات والبعد عن التدقيق، فهو كتاب عديم القيمة لكنه ذو أعراض مرضيّة. أهميته في أعراض المرض الظاهرة فيه! لقد خلطا كل شيء وأسرفا، حتى انتهيا إلى تجاهل الانتقادات بحق نيتشه وخاصة بحق

هـايدغر، وهـي الانتقـادات الموجـودة فـي ذلـك «الانتسـاب النيتشـي - الهايدغري». لقد قاما بعملهما دون إمعان النظر عن قرب، كما لو كان بالإمكان الخلط بين اختيار التراث وبين الاندماج الأعمى، ولم يسعيا لرؤية الاختلافات المكتشفة لدى كلٍّ منا بالمقارنة مع نيتشه أو هـايدغر. أما فيما يخصّني شخصياً، فإذا كانت علاقتي مع هـايدغر ظاهرة غير مستترة، فشرح أفكاره كان بالأحرى عاصفاً، وهو ما أبيّنه ليس فقط في «حول الفكر»[23]، حيث جاء ذلك الشرح كأكثر شروحي إفاضة، وإنما منذ كتاباتي الأولى واستشهاداتي الأولى بهايدغر. وحتى لو كنت مديناً بالكثير لهايدغر، مثل الآخرين، فقد أوحى إليّ دفعة واحدة بقلق سياسي حاد. وتلك كانت حالتي، بطريقة مختلفة كلّياً، حيال ليفينا.

إ. ر.- مؤلّفا «أفكار 1968» أرادا البرهنة على أن ذلك الجيل الفلسفي بأكمله كان معادياً للديمقراطية. وهذا الفهم فيه تبسيط مدوّخ. فالمطلوب إظهار بيير بورديو على أنه «ماركس فرنسي»، ولاكان «فرويد فرنسي»، وفوكو «نيتشه فرنسي»، وأنت «هايدغر فرنسي». فهذا التراث

---

[23] جاك ديريدا، «حول الفكر. هايدغر والقضية»، باريس، غاليله، 1987. نُشر هذا الكتاب لحظة ظهور كتاب فيكتور فاريا في فرنسا، «هايدغر والنازية»، باريس، فيرديي، 1987، الذي حرّك من جديد الجدل حول تعاون الفيلسوف الألماني مع الحزب القومي الإشتراكي. ووضّح ديريدا موقفه حيال ذلك الكتاب في حديث مع ديدييه إيريبون لصحيفة «لونوفيل أوبسرفاتور»: لماذا يبدو الأرشيف الكريه آسراً ولا يطاق؟ تحديداً لأن أحداً لم يمكنه أبداً تقليص جميع المؤلفات الفكرية لهايدغر لتكون تفكير أيديولوجي نكرة من النازيين. وهذا «الملفّ» لن تكون له قيمة كبرى عن غير هذا الطريق، فمنذ أكثر من نصف قرن، لم يتمكن أي فيلسوف متبحّر اختزال هايدغر في إطار (شرح موجز)». انظر «هايدغر، جحيم الفلاسفة»، «ثلاث نقاط على السطر»، المرجع السابق، ص: 194. وبعد أن حامت الشبهة حول ديريدا في فرنسا بأنه لم يقطع كما يجب حدوده مع نازية هايدغر، تناولته الظنون في الولايات المتحدة لأنه لم يحاذر كما يجب من صديقه بول دومان (1919 - 1983)، الأستاذ المنظّر للأدب في جامعات أميركية عديدة، والذي أُدين في 1987، لأنه ما بين 1940 - 1942 استلم صفحة أخبار أدبية في صحيفة بلجيكية ممالئة للمحتل الألماني، انظر جاك ديريدا، «مذكّرات من أجل بول دومان»، باريس، غاليله، 1988.

يصبح معيباً لأن ماركس في نظر المؤلفين مسؤول عن الغولاغ، ونيتشه ما هو غير عالم جمالي عدمي عاجز عن فهم ما حققه العقل الغربي من تقدم، وهايدغر لا يعدو كونه محض نازي بسيط. أما فرويد فما هو غير مضلّل انبثق من أغوار الرومانتيكية الألمانية ومن القائلين برؤية لا عقلانية حول اللاشعور.

بالنتيجة، ورثة هذا التفكير الموصوف بأنه «ألماني» لا يمكن أن يكونوا غير أعداء للديمقراطية ومن مبغضي الأنسنة الواقفين في وجهها لأنهم ينتقدون المثل الأعلى للأنسنة التقدمية مثلما هم من المناصرين، كلٌّ على طريقته، للاستبداديات العظمى في هذا العصر. والأدهى أن فوكو، ولاكان، وديريدا، في رأي فيري ورينو، هم ثلاثتهم هايدغريون علاوة على أنهم شيء آخر أيضاً: إذ فوكو هو نيتشه + لاكان، ولاكان هو فرويد + هايدغر، وديريدا هو هايدغر + هايدغر[24]. بتعبير آخر، كل واحد من هؤلاء الثلاثة معادٍ للديمقراطية، وأبعد من هذا فهو موضع شبهات بأنه كان متعاطفاً مع فيلسوف يقال عنه صراحة، على امتداد الكتاب، بأنه لم يكن أكثر من خادم للنازية. علماً بأن هذا السبب بالذات، دائماً على رأي فيري ورينو، هو الذي جعل حركة الشباب في 1968 تمشي على آثارهم: كراهيةً منهم للإنسان وانتماءً إلى شيوعية إجرامية، إلى معاداة للأنسنة مشبوهة التوجّه أو إلى جمالية تحوم حولها الشكوك.

ومن فوق هذا، يتجاهل فيري ورينو ألتوسر، ويجعلان من بورديو ماركسياً، بينما لم يكن كذلك أبداً، وينطلقان في شرح سخيف بصورة استثنائية لمؤلفات لاكان وفوكو. علاوة على أنهما يهملان كون الفكر الفرنسي بأكمله في هذا القرن، الفكر الذي طبع هذا القرن بطابعه، في الفلسفة والأدب - من جورج باتاي إلى إيمانويل ليفينا مروراً بأندريه

---

(24) مؤلّفا «أفكار 1968» يضيفان إلى القائمة جان فرنسوا ليوتار، الذي يُعتبر هو الآخر من طرفهما هايدغرياً منذ أن نشر «التخاصم»، باريس، مينوي، 1983.

بروتون وألكساند كويري، متأثر من ألفه إلى يائه بالتراث المزدوج المستقى من نيتشه وهايدغر، عَبّر قراءات في منتهى التنوع والتناقض لمؤلفات هذين الفيلسوفين. وأما فكر فرويد فمن الخطير فعلاً الزعم بأنه تضليلي ورجعي أو أنه مرتبط بالنازية من طرف، وبالغولاغ من طرفٍ آخر[25].

غير أن ما يصدمني في ذلك الكتاب، أنه جاء ضمن سياق العرف الشوفيني. وهذه الكراهية لألمانيا وللفلسفة الألمانية هي في نظري أدعى للشبهات مما تبدو عليه في هذه اللحظة بالذات حيث يتقرّر البناء السياسي لأوروبا، حيث من الضروري عقد التصالح بين ألمانيا وفرنسا للتخلّص من عفاريت الماضي، وخاصة منها عفاريت القوميات.

ج. د.- هذا صحيح، لكني لا أعلم إن كانت وجهة النظر هذه مناصرة للفرنسيين أم معادية للألمان. فهم حتى تاريخه باسم كانط على قياسهم وباسم الفلسفة الكانطية يزعمون غالباً بأنهم يتكلّمون. وما يهاجمونه هو ما يسمّونه الأسلوب، وهو ما يريدون تقليصه، لدى كلامهم «عني» إلى محض «فهلوية» أو «استرسال» «في مجال الاصطلاحات». في حالتي (حالة «الهايدغرية الفرنسية» عنوان الفصل الذي كرّماني به!)، أتذكر هذه التركيبة، فقد اكتشفا بأن «ديريدا = هايدغر + أسلوب دريدا». مجرّد طريقة في الكتابة، في واقع الأمر[26]. وذاك لأن عدداً كبيراً من النزاعات والمعارضات كان المحرّك لها الاستعراضات الكتابية أكثر من البحث عن قضايا عقائدية

---

[25] انظر الفصل التاسع لدينا: «تمجيداً للتحليل النفسي».

[26] كتب فيري ورينو: «الاستراتيجية الديريدية سوف تقوم إذاً بالعمق على أن تكون هايدغرية أكثر من هايدغر نفسه» ثم، بعد سطور: «يجب أن نلاحظ بالتأكيد ليس كون ديريدا يشكل سلالة هايدغرية («هايدغري فرنسي»)، وإنما كون هايدغر ما يمكن أن يوصف بأنه تمهيد ألماني لديريدا»، في لوك فيري وآلان رينو، «أفكار 1968»، المصدر السابق.

أو عن مضمون فلسفي. ففي الأغلب الأعمّ، يعرّف بعض الكتاب عن أنفسهم في غمرة حماسهم بطريقة في الكتابة، بأسلوب في التعامل مع اللغة، باستعراض كتابي - ثم إنهم، ليزيد الطين بلّة، يُترجَمون و«يجري تصديرهم»[27]، كما لاحظنا مع بعض التململ وضيق الصدر. ليس في هجومهما عليّ بصدد الكتابة أي شيء اعتباطي، عندما يقولان «ليس لديه أي شيء ليقوله»، «هو يكتب كتابة مختلفة»، أو، حصل أن «الناس أظهروا اهتماماً به». إنهما يخلطان الكتابة مع الأسلوب، والأسلوب مع الجمالية، ولذلك فهما يؤكدان بأن «ديريدا»، إن هو سوى هايدغر إنما بجمالية مختلفة. بينما لو أنهما تريّثا وصرفا من الوقت ما يكفي ولو أمكنهما إزعاج نفسيهما بـ«قراءة» ما كتبت، لكانا لاحظا بأن الأمور كانت أخطر بصورة مختلفة. بعد هذا التوضيح، أعتقد مثلك، وسوف ألخّص هكذا الموضوع، فالمشكلة الفرنكو - ألمانية لم تكن حاسمة لتلك الحقبة فحسب، بل هي ما تزال كذلك حتى هذه الأيام. وفي كتابي عن مؤلفات جان - لوك نانسي[28]، عدتُ إلى تناول قضية الحدود الفرنكو - ألمانية. كما يجب ألاّ ننسى بأن «الأنوار» هي في الوقت نفسه ألمانية وغير ألمانية. فالـAUFKLARUNG ليست بالضبط LES LUMIERES، ولا الـILLUMINISMO، إلخ. فنحن هنا حيال نسيج معقّد. لكني موافق على أن هذه القضية فيها رهانات سياسية معلنة أو مخفيّة تمرّ من خلال مسألة الأمة، والتقاليد القومية، في الفلسفة وفي العقائد النظرية. وهذا يمرّ عَبْر الطابع القومي النوعي في المؤسسة الجامعية، ومن خلال المداورات المهنية في الميدان المؤسساتي[29].

---

[27] المصدر ذاته، ص: 166.

[28] جاك ديريدا، «اللمس. جان - لوك نانسي»، باريس، غليله، 1999.

[29] بين 1984 و1988، كرّس جاك ديريدا محاضراته للمسألة القومية والعلاقة مع الآخر: 1- الأمة، الجنسية، القومية؛ 2- Nomos, logos, Topos (الناموس، اللغة، الأرض)؛ 3- اللاهو - سياسي؛ 4- كانط، اليهودي، الألماني؛ 5- أكل الآخر. بلاغة أكل اللحم البشري. انظر، «العالم النفسي»، المصدر السابق، و«سياسات الصداقة»، المصدر السابق، ص. 11.

إ. ر.- يتراءى لي بأن أوروبا، كما قلتُ، حلت بها الكوارث، في كل مرّة انفصلت فيها فرنسا عن ألمانيا بالنعرات القومية المتفاقمة. وعلى العكس، فعندما توافقت ألمانيا وفرنسا على «الأنوار»، كان هذا التقارب «فعلياً» خميرة لرفع الصرح الأوروبي - وأنا أضمّن ذلك البرنامج نقد «الأنوار»، تفكيك فلسفة التقدم على سبيل المثال. علماً بأنك قلت إن العظمة الفعلية لأوروبا تقوم على «ألاّ تنغلق على هويتها وعلى أن تتقدم تقدماً نموذجياً ليس نحو نفسها، وإنما نحو التوجّه الآخر أو توجّه الآخر[30]».

عندما كتبتُ «تاريخ التحليل النفسي في فرنسا»، تنبّهت إلى أن أدهى الدواهي هي الشوفينية الفرنسية التي قادت إلى اعتبار التحليل النفسي «علماً ألمانياً» وبالتالي نسبت إلى فرويد، أي إلى الثقافة الألمانية، السعي للنزول بالإنسان إلى همجية نوازعه الجنسية. وقالوا في فرنسا إن «التعميم الجنسي» المزعوم الذي جاء به فرويد ما هو إلا التعبير عن فكر «جرماني»، متجاهلين بذلك الخصوصية النوعية للفكر في فيينا مع نهاية القرن[31].

ج. د.- لم تكن المقاومة متبادلة، فبعد الحرب العالمية الثانية، كانت مقاومة الفكر الفرنسي أقوى وأنشط في ألمانيا، وحتى يومنا هذا، من الحالة المعاكسة.

إ. ر.- أنت تفكّر بالطريقة التي أعاد بها جان بوفريه[32] إدخال

---

[30] جاك ديريدا، «التوجّه الآخر»، باريس، مينويه، 1991، ص: 33.

[31] انظر حول هذا الموضوع كارل سكورسك، «فيينا، نهاية القرن» (1961)، باريس سوي 1983. وجاك لوريدر، «حداثة فيينا وأزمات الهوية» (1990)، باريس، PUF، 1994.

[32] جان بوفريه (1907 - 1982): بعد مشاركة نشيطة في مقاومة النازية، أصبح بوفريه الناطق في فرنسا باسم أحد تيارات الفكر الهايدغري. وأسهم في الوقت نفسه بإجراء قراءة حقيقية لذلك الفكر وبإخفاء الموقف النازي لهايدغر.

مؤلفات هايدغر إلى فرنسا، بينما كانت قراءة أعماله مستبعدة من ألمانيا بسبب تعاونه مع النازية؟

ج. د.- بل أفكر بردّة فعل يورغن هابرماس[33]. فقد انقضّ بادئ الأمر، بمقدار متساوٍ من الإنكار والعنف، على ما أوّله بأنه سلفية فرنسية جديدة (فوكو، ليوتار، وأنا شخصياً). «الخطاب الفلسفي حول الحداثة[34]» يعرض بغزارة انتقاداته بصدد عملي، خاصةً استناداً إلى قراءات أمريكية. ووجدتها أكثر من مجحفة فرددتُ عليها في مواضع متفرقة، وخاصة في «LIMITED INC»[35] - المجهول المحدود -. لكن هذا بأكمله صار الآن من الماضي إلى حدٍّ ما، بل هو أمرٌ تجاوزه الزمن، وبطريقة ودية جداً لحسن الحظ. فقد جمعتنا حلقة محاضرات في فرانكفورت، في يونيه / حزيران مؤخراً، ثم أثناء ملتقى باريس. اختياراتنا السياسية، خاصةً ما كان بشأن أوروبا، غالباً ما تكون متقاربة، متحالفة، بل هي متماهية بالعمق، وهي تبدو كذلك في مناسبات سياسية عديدة.

إ. ر.- تقول بأن الفلسفة ليس فيها نسبية ولا قومية. وهي في مصدرها الأصلي تحمل الدمغة اليونانية. إذاً، هي ليست غربية أو أوروبية وإنما هي عالمية شاملة، بتناولها للعالم الإغريقي كي تنشر فيما بعد مفاهيم تأسيسية لا تنتمي إلى أي أمة ولا إلى أي عرق قومي على التخصيص. بعبارة أخرى، يمكن لكل إنسان اكتساب وتطويع المفهومية الفلسفية كفكر شمولي لن يكون بالإمكان احتجازه داخل أي حدود.

---

[33] ولد يورغن هابرماس في 1929 وأصبح وريثاً لـ«مدرسة فرنكفورت»، وقد قطع صلاته بالتراث الهايدغري. انظر، «إطلالات فلسفية وسياسية» (1971)، باريس، غاليمار، 1974.

[34] يورغن هابرماس، «خطاب الحداثة الفلسفي» (فرانكفورت، 1985)، باريس، غاليمار، 1988.

[35] جاك ديريدا، «Limted Inc»، باريس، غاليله، 1990.

ولمرّات عديدة متكرّرة، أشرتَ إلى ضرورة التفكير بالعالم المعاصر استناداً إلى مفاهيم مستقاة من الفلسفة بما هي لا تكون أبداً متماهية مع ذاتها، كما هو حال الثقافة أيضاً، التي تقول عنها بأن خاصّيتها المميّزة هي كونها لا تحمل هويّة موحّدة وإنما هي محمّلة باختلاف ما[36]. ومذ ذلك يصير التراث مسجّلاً بالتالي في حداثة تقوم وضوحاً على عدم الانطواء على «المتماهي مع ذاته». ويتراءى لي بأن هذا الرهان أساسي في يومنا الحالي.

ج. د.- بالفعل لا نقبل أقلّ من هذا: دلالة (الـ) فلسفة. (فكرها)، تأسيسها، يتحقق بداية بلغة من اللغات في إطار ثقافة من الثقافات هي اللغة والثقافة اليونانيتين. ولهذا لا نجد في أي مكان آخر غير اليونان شيئاً يمكن تسميته بقوة: «فلسفة». في أماكن أخرى، وجدت بالتأكيد أفكار قوية كل القوة، وغير فلسفية، غير أن الفلسفة كمشروع نوعي للتفكير بالوجود ما ولدت إلا في اليونان.

غير أنها ولدت - وهنا نستطيع اقتفاء آثار هوسرل وهايدغر - كمشروع عالمي شامل يريد اقتلاع الجذور. فإذا كان للفلسفة من جذر (الإغريق)، يظل مشروعها قائماً في الوقت نفسه على اقتلاع الجذور، وعلى تأمين إمكانية إطلاقها «بأكثر من لغة» لكل ما وُضع على محكّ الفكر باليونانية - وفيما بعد بالألمانية، على رأي هايدغر -. إذاً تنطلق الفلسفة، أو هي تميل على أقل تقدير إلى أن تتحرّر دفعة واحدة من حدودها لساناً، وأرضاً، وعرقاً، وثقافةً.

وإسقاط الشمولي على هذه الصورة لا يقدم على أنه ماهية جوهرية، وإنما هو التمهيد لعملية لا نهائية قوامها «التعميم الشمولي».

---

(36) جاك ديريدا، «التوجّه الآخر»، المصدر السابق، و«من القانون إلى الفلسفة»، باريس، غاليله، 1990.

هذا المشروع للتعميم الشمولي للفلسفة، على امتداد خمسة وعشرين قرناً، لم يكفّ عن التحوّل، عن الانتقال من مكان لآخر، عن الانقطاع عن نفسه بالذات، عن الانتشار. وعليه أن يزداد انتشاراً في هذه الأيام كي يزداد تحرّراً خارج الحدود الإثنية، والجغرافية، والسياسية. المفارقة هو أننا في واقع الحال نتحرّر من الانغلاق العرقي، وعرضيّاً من الانغلاق الأوروبي، باسم الفلسفة ومشتقاتها الأوروبية. ويوجد هنا تناقضٌ حيٌّ، تناقض أوروبا ذاتها، أمس وغداً: فهي لا تكتفي بتسليح نفسها وعلى حدودها، وإنما تقدّم أيضاً أسلحة سياسية لجميع الشعوب ولجميع الثقافات التي قام الاستعمار الأوروبي باستعبادها. هذا يشبه، مجدّداً، عملية اكتساب ذاتي للمناعة.

وفي أغلب الأحيان، فإن الذين قدّموا حياتهم في الكفاح من أجل الاستقلال فعلوا ذلك انطلاقاً من تمثلهم لمقولات فلسفية قادمة من أوروبا عصر الأنوار. أبرز مثال على هذا هو نيلسون مانديلا، الذي تبنّى خطاباً أوروبياً، وأكثر من هذا، إذ كان خطاباً بريطانياً. وهو غالباً ما يستمد منطقه وحججه بالاستعارة[37].

ولنأخذ مثال القانون الدولي. إنه بمفاهيمه أوروبي في جوهره، لكنه يحمل في داخله تغييراً في القانون يظل دائماً في تحسّنٍ وتكامل، إذاً هو غير كامل. ويجب التيقّظ فلا نسمح للقسم الأوروبي من هذا القانون بتضييق آفاقه وذلك كي يمكن تحرير القانون من حدوده الخاصة ذات التمحور الأوروبي، لكن دون أن يؤدي هذا إلى تحطيم ذاكرة هذا القانون، لأن تلك الذاكرة تتيح وتفرض أيضاً تغييره، من خلال إمكانية تحسينه إلى ما لا نهاية.

---

[37] جاك ديريدا، «الكلمة الأخرى للتعصّب العرقي» (1983)، و«النظام الإداري لدى نلسون مانديلا أو قوانين التفكير» (1986)، في «العالم النفسي» المصدر السابق. انظر الفصل السادس لدينا: «روح الثورة».

هنا إذاً توجد أيضاً مهمّة تفكيك لا ينقطع: فيجب أن نمتح من ذاكرة التراث الأدوات المفهومية التي تساعد على التشكيك بالحدود التي فرضها هذا التراث حتى تاريخه. في صميم القانون الدولي بنود يجب تجاوزها لتغيير موقع الحدود. إن حقوق الإنسان يمكن تحسينها واستكمالها، وهي في تغيّر لا انقطاع له. وهكذا فمن الأفضل تحديد تلك الحقوق باقتلاعها من حدودها: الاعتراف بحقوق المرأة، حق العمل، حقوق الطفولة، إلخ. ولكن علينا القيام بهذا المسعى باسم فكرة عن القانون موجودة أصلاً في مشروع «الإعلان» العالمي لحقوق الإنسان، المستند هو ذاته إلى إعلان 1789.

على هذا المنوال تحديداً، إن الفلسفة اليونانية، إذا كانت أوروبية عند انطلاقها، وفي الوقت نفسه إذا كانت رسالتها عالمية كلّيّاً، فهذا يعني أن عليها ألاّ تكفّ عن التحرّر من النسبية. فالعمل الفلسفي يقوم على انعتاق متواصل: القيام بكل شيء في سبيل الإقرار بالحدود الخاصة عرقياً أو جغرافياً، وفي سبيل تجاوز تلك الحدود أيضاً، دون الاضطرار للوقوع في الخيانة.

2

سياسات الاختلاف

إ. ر.- الجدال بشأن التعصّب العرقي يمكن طرحه انطلاقاً من مسألة الاختلاف. ففي 1965 كتبتَ هذه المفردة الاصطلاحية بـ«A» بدلاً من «E» (DIFFERANCE)[*]، في مقالة مخصّصة لأنطونان آرتو، «الكلام التلقيني»[1]، ومن بعد ذلك في محاضرة طويلة بعنوان «LA DIFFERANCE»، أُلقيت في 27 يناير / ك2 1968 في «الجمعية الفرنسية للفلسفة»[2]. وأنا أميل إلى القول بأن هذا المصطلح، حتى لو لم تقل أنت هذا صراحة، يوجّه تفكيرنا في الوقت نفسه إلى نيتشه عندما كتب «ولادة التراجيديا» وإلى تصوّرنا للمتنافر معنا كما قدّمه جورج باتاي. فالمطلوب تعريف ما يشبه «جانباً ملعوناً»[3]، اختلافاً بمعنى المطلق أو بمعنى الكثرة المتضاعفة

---

[*] الأصل بكتابة الكلمة هو بـ«e» أي: différence، بمعنى الاختلاف، أما ديريدا فجاء بكلمة جديدة، من عندياته، مكتوبة بـ«a» أي: differance. وليس هذا خطأً إملائياً بل بقصد الإشارة إلى أن الاختلاف الذي يعنيه خاص جداً، وهو ما سوف يشرحه لاحقاً.

[1] نُشرت أولاً في Tel quel، 20، خريف 1965، وأُعيد نشرها في «الكتابة والاختلاف»، المصدر السابق.

[2] نُشرت لأول مرّة في «نظرية المجموع»، باريس، سوي، 1968، سلسلة Tel Quel وأُعيد نشرها في «هوامش حول الفلسفة»، باريس، مينوي، 1972.

[3] ميّز جورج باتاي، مستلهماً أفكار مارسيل موس، بين قطبين بنيويين في تحليله للمجتمعات البشرية ومؤسساتها: فمن طرفِ المتآلف، أو ميدان الاجتماع الإنساني والإنتاجي، ومن طرفِ المتخالف (المقدس، النزوع الغريزي، الجنون، الجريمة، اللاإنتاجي، الإفرازات، القاذورات، إلخ). وهو ما يستحيل ترميزه أو ضبطه ضمن نسق عقلي: إنه وجودٌ «آخر»، خارج نطاق جميع القوانين. وقد استفاد لاكان، دون شك، من هذا التصوّر ليبتكر مفهوم الواقعي، وكذلك فعل فوكو في تمثّله لمفهوم

المطلوب تعريف شيءٍ ما لا يسمح بأن يتمثّل رمزياً ويفيض عن التمثيل والعرض. وتجد أثره في مسرح العنف، مسرح آرتو، حيث لا يوضع تمييز بين الأجهزة العضوية للمسرح، المؤلف، والممثل، والمخرج. فواقع الأمر أن الـDIFFERANCE - الاختلاف - هو بالتالي «اضطراب طارئ» ويكون محمّلاً بسلبية ولكن أيضاً بغيريّة لن تكف عن التملّص من الشيء ذاته ومن المتماهي معه[4].

أنتَ تطرح مجدّداً، من خلال هذا التناول المفهومي السفسطائي، مسألةً جوهرية لحداثتنا. فكيف يمكن مناقشة الاختلاف على أنه مفهوم عام دون التخلّي عن الفئوية، وكذلك عن التقديس النرجسي للاختلافات الصغيرة؟ وكيف يمكن التملّص من بسيكولوجيا الشعوب، التي أُعيد تعميدها تحت مصطلح الأتنوبسيكولوجي (الطب النفسي الإثني - مع تفرعاته (الأتنوبسيكيا تري - الطب العقلي الإثني -، الأتنوبيداغوجي - التربية الإثنية -، الأتنوبيدياتري - الرعاية الإثنية بالطفولة -، الأتنوبسيكاناليز - التحليل النفسي الإثني -، إلخ). - أو من نظريات «الجنس الأسمى» التي ترفض حتى فكرة إمكانية وجود ذات إنسانية عامة، فيما وراء جميع اختلافاتها الثقافية، الاجتماعية، إلخ؟.

«التقسيمات» (عقل / لا عقل / جنون.. إلخ). جورج باتاي، «الجانب الملعون، المؤلفات الكاملة»، الجزء VII، باريس، غاليمار، 1967. انظر حول هذا الموضوع إليزابيث رودينيسكو، «جاك لاكان، ملامح حياة وتاريخ منظومة فكرية»، باريس، فايار، 1993.

[4] هذه الفكرة معروضة تفصيلاً أيضاً في «صيدلية أفلاطون» (1968)، وفي «الانتشار»، باريس، سوي، 1972. في تلك القراءة لـ«فيدر»، يحلل ديريدا أسطورة (توت). فتوت هو في الوقت نفسه ربّ الكتابة، والتخدير، (pharmakon)، وعلاج التخدير، ويمثل في القراءة الأفلاطونية الربَّ الذي يسمح باختراع الكتابة لمعالجة النسيان. لكن الكتابة أيضاً هي ما ينوّم، وبالتالي فهي وجهٌ للشر، وجهٌ تزعم بأنها تستأصله. وتجنباً لذلك الحضور لـpharmakon الأفلاطوني، يجب بالتالي، تصدياً لأفلاطون، المطالبة بالكتابة كاختلاف - مع a -، والرجوع في الوقت نفسه إلى سقراط باعتباره من لا يكتب، وراء أفلاطون، الذي يكتب ويغلق الصيدلية. نعود هنا إلى فكرة سبق تفصيلها في الفصل الأول، ألا وهي فكرة إمكانية انقلاب الخطاب المهيمن على نفسه بالذات.

ج. د.- إذاً، جمهورية أم ديمقراطية؟ بادئ الأمر، إذا سمحتِ لي، لا بد من بعض كلمات مجرّدة حول الاختلاف (بـ«A») -DIFFERANCE- والاختلاف (بـ«E») - DIFFERENCE - أمّا ما في التخالف من قابلية للتعميم الشمولي بالقياس إلى الاختلافات(*)، فهو أنه يتيح المناقشة ذهنياً لعملية التمايز إلى ما هو أبعد من جميع أنواع الحدود: سواءً أتعلّق الأمر بحدود ثقافية، قومية، لسانية، أو حتى إنسانية. هناك تخالف فور وجود أثرٍ حيّ، علاقة حياة / موت، أو حضور / غياب، وقد تشابك هذا لديّ في وقتٍ مبكّر جداً مع الإشكالية الشاسعة الأبعاد للحيوانية[5]. فهناك تخالف حال وجود ما هو حيّ، حال وجود الأثر من خلال ورغم جميع الحدود الفاصلة التي اعتقد العرف الفلسفي أو الثقافي الأقوى بإمكانية التعرف عليها للتمييز بين «الإنسان» و«الحيوان».

توجد هنا إذاً قدرة تعميم شمولي. ثم إن التخالف ليس بالتميّز، وليس جوهراً أو تعارضاً، وإنما حركة انفصال في المكان، إنه «صيرورة - مكانية» للزمن، «صيرورة زمنية» للمكان، إحالة إلى الغيريّة، إلى التخالف الذي لا يكون في البداية تعارضياً. ومن هنا التثبيت للمتماثل، دون أن يكون المتماهي، «كما» لو أنه اختلاف. توازن ولا توازن في الوقت نفسه. وكان هذا بأكمله أيضاً تأملاً حول مسألة علاقة المدلول بالدالّ (وبالتالي نوع من علم اللسان السوسيري كما كان سائداً، في شكله الأوّلي وغالباً المبسَّط، والذي كان طاغياً على عدد كبير من خطابات تلك الحقبة).

عقِب ذلك، توسّع عملي ليشمل إعادة نظر طويلة بجميع الاختلافات التي تعتبر تعارضات بسيطة، وأعود فأؤكد بأن «التخالف» ليس تعارضاً، ليس حتى بالتعارض الديالكتيكي: إنه إعادة تأكيد المتماثل،

(*) رأينا ترجمة differance بـ«تخالف»، وdifference بـ«اختلاف»، علماً بأن differance - بـ«a» - هي «ابتكارٌ ديريدي»، بينما «تخالف» العربية موجودة أصلاً وليست.. مبتكرة، مثل مفردة ديريدا. (المترجم).

[5] انظر الفصل الخامس لدينا: «ممارسات العنف على الحيوانات».

توازن المتماثل في علاقته مع الآخر، دون أن يستدعي وجوده ضرورة تجميده، أو تثبيته داخل تمايز أو داخل منظومة تعارضات ثنائية. يمكن بالتأكيد أن نستخلص من هذه المقولة ذات المظهر التجريدي جميع المقوّمات الضرورية للتشكيك بأخلاقيات وسياسات أنتِ تصنّفينها تحت عنوان الفئوية.

بصورة عامة، ولألف سبب أجد تفسيراً لها لديّ على أي حال، خاصةً في «أحادية الآخر لغوياً»[6]، كنت دائماً أحذر من تقديس المتماهي، كما الحال مع الفئوي، الذي غالباً ما يكون مترابطاً معه. أنا أسعى دائماً للتذكير بفك الارتباط الذي تتزايد ضرورته بين السياسي والأرض.. أنا إذاً أشاركك قلقك حيال المنطق الفئوي، حيال هاجس التماهي، وأنا أقاوم، مثلكِ، تلك الحركة الميّالة نحو نرجسية الأقلّيات التي تنمو في كل مكان – بما في ذلك الحركات النسائية ضمناً. في بعض المواقف، يجب رغم هذا اتخاذ مسؤوليات سياسية تفرض علينا التضامن مع الذين يناضلون متصدّين لهذا التمييز أو ذاك، ولفرض الاعتراف بهويّة قومية أو لسانية مهدّدة بالزوال، بالتهميش، بالتعامل معها كأقلية صغيرة، بإخراجها من نطاق الشرعية، أو حتى عندما تتعرض طائفة دينية للاضطهاد.

هذا لا يمنعني إطلاقاً من الحذر من مطلب التماهي أو الفئوية، «بتلك الصفة تحديداً». على أني يجب أن أجعل منه مطلبي، على الأقل لفترة مؤقتة، حيثما عاينت وجود تمييز أو تهديد. في هذه الحالة، أكان الأمر بصدد النساء، أو المثليين، أو فئات أخرى، يمكنني فهم التأكيد الحيوي لمنعكس التماهي. ويمكنني حينها القبول بتحالف آني، حذر، مع تبيان الحدود بكل وضوح، بجعلها أقرب ما يمكن إلى الاستيعاب والبروز. لا أتردد إذاً في أن أساند، مهما بلغ تواضع ما أقوم به، قضايا مثل قضايا

---

[6] جاك ديريدا، «اللغة الأحادية للآخر»، باريس، غاليله، 1996.

الحركات النسائية، المثليّين، الشعوب المستعمرة، إلى أن أضطر للتوقف بحذر، إلى أن يتبدّى لي بأن منطق تلك المطالب أصبح يتضمن فساداً أو خطراً. إن الفئوية الجماعية أو الدولة - القومية هما أبرز وجوه هذا المزلق الخطير، وبالتالي فهذا هو الحدّ في التضامن. يجب إعادة تقويم هذا المزلق في كل آنٍ، ضمن سياقات متحرّكة تفسح المجال لقيام مصالحات تحمل في كل مرةٍ أصالتها. وليس في هذا أدنى نسبية، بل هو، على العكس، الشرط في مسؤولية فعلية، إذا كان يوجد شيء من هذا القبيل.

المسؤولية السياسية أمام مواقف معقدة على الدوام، متناقضة وشديدة الرسوخ، كما كان يقال سابقاً، تقوم على السعي لحساب مجال التحالف، وزمنه، وحدوده. ولهذا السبب أجدني موزَّعاً بين الموضوعين «الجمهورية» و«الديمقراطية». المفردتان متقاربتان، لكنهما في انفكاك متزايد أو في تعارض، بصورة اصطناعية قليلاً، في فرنسا، حيث يتزايد الاتهام الموجّه إلى هذا الاستقطاب. والحال فأنا أود أن أكون «معاً» جمهورياً وديمقراطياً. وحسب الموقف، حسب الحيثيات المحيطة أو من أخاطب، أؤكد على حركتي باتجاه هذا القطب أو ذاك. وكما تعلمين، فالاختيارات السياسية غالباً ما تكون محكومة بالأمور الطارئة أكثر من المعارضات المحددة بوضوح: أنا هذا (أو) ذاك. لا، بل أنا هذا (و) ذاك؛ أو أنني «بالأحرى» هذا وليس ذاك، حسب المواقف والأمور الملحّة الطارئة.

إ.ر.- ما رأيك، ضمن هذا المنظور، بالنقاش حول حقّ المرأة بالمساواة[7]؟

---

[7] في فبراير / شباط 1999، اعتمد البرلمان الفرنسي نصاً أدخل الاختلاف بين الجنسين إلى المادة الثالثة من الدستور: «يحدّد القانون الشروط التي تنظم تساوي الفرص بين الرجال والنساء

ج. د.- كنت أتشكك كثيراً في الخطاب، والمنطق، والتعابير الإنشائية بصدد ما أطلق عليه بغرابة اسم المساواة، وتشككي هو جزئياً، دون شك، للأسباب نفسها التي لديك. فأنا أشعر بالقلق لتدوين الاختلاف الجنسي في صلب الدستور.

إ. ر.- مع ما في هذا من خطر تأسيس محاصصة.

ج. د.- نعم، على سبيل المثال. لكن عندما يقال لي: «أمامك أحد اختيارين، عليك أن تصوّت بنعم أو لا للمساواة المحدَّدة هكذا»، ألاحظ أنني إذا صوّتُّ بلا، فأنا أجازف بإعطاء الشرعية لوضع كارثي. ففرنسا هي أكثر البلدان تخلّفاً بما يخصّ حضور، وخاصة تمثيل النساء في الحياة السياسية. فإذا حوصرتُ بالتصويت «مع» أو «على»، حينها، ورغم جميع تحفظاتي، سوف أصوّت لصالح المساواة، لأنني إذا صوّتُّ «لغير صالحها» أكون قد رسّخت واقعة جماعية ولا يمكن التساهل حيالها: التمثيل المتدنّي للنساء في السياسة بدرجة غير معروفة في أوروبا، وبنتائج أو تداعيات من أخطر ما يمكن. وخصوصاً التداعيات التي أوجبت، منذ البداية، لخمسة وثلاثين عاماً خلت، أكثر التفكيكات إلحاحاً وبروزاً، أعني تفكيك جميع آثار «اللوغو قضيبية»[8] – Phallogocentrisme

---

للوصول إلى التمثيل النيابي والوظائف النيابية». وهكذا فقد تمّ تثبيت المساواة في القانون، وبالتالي أصبح الإلزام شرعياً لتمثيل ذلك الاختلاف.

إن إضافة هذا التعديل يسمح للمجلس النيابي بالتصويت على قوانين سوف يكون من شأنها de Facto – بحكم الواقع الفعلي – توسيع المساواة لتشمل جميع مستويات المجتمع المدني. وهذا ما يعارض المادة الثانية التي تشترط عدم تجزئة السيادة الجمهورية.

[8] هذا المصطلح ابتكره جاك ديريدا، انطلاقاً من «القضيبية» ومن «اللوغوسية» – التعصّب القضيبي واللغوي –، إشارة إلى الصدارة التي تنسبها الفلسفة الغربية لـ«لوغوس» أفلاطون من طرف، ومن الطرف الآخر إلى الصدارة التي ينسبها التحليل النفسي إلى الرمزية اليونانية –

- التي لم تكن ترضى بأن تمارس نشاطها «نظرياً» أو «تأملياً» وحسب، بل هي تتخذ شكلاً محسوساً، فعلياً، سياسياً.

إ. ر.- يبدو لي أنه توجد وسائل أخرى للنضال تصدّياً لهذا التمثيل المتدني، وأنا أتساءل لماذا يصل النضال في فرنسا إلى هذه الدرجة علماً بأن النساء في ميادين أخرى من الحياة الاجتماعية، يتمثّلن بأعداد مساوية لأعداد الرجال في أداء المهن ذاتها، بل هنّ حتى في بعض الأحيان غالبية لا تُنكر، كما هي الأحوال خصوصاً في الدراسة ووظائف الطبّ النفسي. وفي رأي بعض علماء الاجتماع والإحصائيين، فإن تأنيث مهنة ما يصير دلالة على الانتقاص من قيمتها. في الحقيقة، أنا غير متيقّنة من هذا الأمر.

على أي حال، أنا وقفت في وجه المساواة لأننا، حسب رأيي، لا نساعد معركة النساء على التطور بإعطاء حصص. بل يبدو لي هذا مخزياً. زِد على هذا، فبعض أنصار المساواة، من النساء خاصة، كانوا يتوهّمون بأنهم يُدخلون خصوم المساواة في صفّ أعداء المرأة والرجعيين إذا ما اتهموهم بأنهم يريدون «إلغاء الاختلاف بين الجنسين» وإذا ما جعلوا هدفاً لهجومهم سيمون دوبوفوار التي يأخذون عليها أنها لم تحقق ذاتها الكاملة كامرأة إذ أنها لم تصبح أمّاً. ومن هنا أولئك الدعاة إلى مفهوم «أمومية» النساء: فلا تتفتّح المرأة إلا بالأمومة. وها نحن حيال فكر عتيق[9].

في بلدان أوروبية أخرى، السويد خاصة، لم يكن من الضروري

الفرويدية القائلة بأن الليبيدو (أو الطاقة الجنسية) لا يوجد إلا بصيغة وحيدة، وبأن تلك الصيغة هي حصراً ذات جوهر ذكوري، قضيبيّ.

[9] هذه هي دلالة المقال الذي نشرتْه في صحيفة «لوموند» بتاريخ 11 فبراير / شباط 1999، ردّاً على مقال سيلفيان آغاسينزكي بتاريخ 6 فبراير / شباط 1999. بصدد المواقف الرافضة للمساواة، انظر «فخّ المساواة»، باريس، هاشيت ليتراتير، 1999، سلسلة «بلورييل».

التصويت على مثل هذا القانون كي يتأكد حضور النساء في الحياة السياسية. ربما كان من اللازم التفكير بكيفية تطوير المعركة لمقاومة جميع صنوف اللامساواة ولماذا، في بعض القطاعات، يوجد مثل ذلك التفاوت بين النساء والرجال.

ج. د.- لقد بيّنتُ أقوالي في مقال نشرته صحيفة «الأومانيتيه»[10]. حيث أشرت لماذا، حسب رأيي، كان اللجوء إلى القانون، إلى تغيير الدستور، في تلك القضية، يؤكد وجود عَرَضٍ مرضيّ: فالأحزاب والشخصيات السياسية الفرنسية، على خلاف نظرائهم في باقي البلدان الأوروبية، كانوا قد استعانوا بـ«قرار» قانوني - سياسي «رسمي» بصدد ما لم يمكنهم أبداً ولم يسعوا إلى تغييره، تحديداً بسبب مقاومة ندوتهم البرلمانية. وهي مقاومة مشلولة، مُشِلّة. فتصدياً للهيمنة القضيبية التي لم يعد بالإمكان تحمّل مسؤوليتها علانية، وأمام عدم تناظرٍ بات مضحكاً وبارزاً في أوروبا، كان لا بد لقسمٍ من الأحزاب أن يقسر القسم الآخر بالعنف.

إ. ر.- ما تؤكده، إذا أحسنتُ الفهم، هو ضرورة أن نكون دائماً في طليعة الكفاح لصدّ أكثر الصيغ تهديداً لإعاقة الحرية، حتى لو كان من الضروري فيما بعد انتقاد التجاوزات التي نجمت عن ذلك الكفاح.

---

[10] جاك ديريدا، «أحاديث الأحد»، الأومانيتيه، 4 مارس / آذار 1999: «.. لتكن إذاً المساواة. وللحقيقة فهي قباحة فرنسية خالصة، حتى لا نقول باريسية ولا يمكن تعميمها إلا قليلاً (يطنبون في الحديث وبكل استخفاف عن الصيغة الشمولية العامة من المعسكرين) حتى أن عدداً كبيراً من الديمقراطيات الأوروبية أمكنها، دون أي تعديل مماثل للدستور، تحقيق أو مقاربة النتيجة المنشودة (..) إن فخ النقاش الدستوري يدل على عدم وثوق أحد بقواه السياسية الخاصة (..) وها هو يرتسم، في مواجهتنا، في بعض الخطابات، بشكلٍ نواميّ لِوهم أمومي: أي المرأة وقد تحدّدت في جوهرها كأم - وكان بإمكانها أن تختار نفسها بتلك الصيغة، وبمفردها بصورة طبيعية».

ج. د.- يجب في واقع الأمر أن نأخذ بالحسبان سياق ألطف طريقة ممكنة دون الوقوع في النسبية. أنا لست محض نصير خالص وبسيط من أنصار أي «فئوية»، بصفتها تلك. غير أني في بعض المواقف، التي تحتاج في كل مرّة للتحليل بصورة فريدة، يمكنني الاتجاه نحو اتخاذ مواقف يمكن أن تشابه، بنظر المتعجلين في أحكامهم، حتى ما أنا أشكك به وأرفضه: ألا وهو الفئوية والنسبية. ثم يجب ألا ننسى أبداً الحضور الجماعي الصريح بكثافة، وهو ما يجرب غالباً إخفاءه عن الغير (أو إخفاءه عن «أنفسهم») أولئك الذين يجعلون من أنفسهم المحامين الفصحاء المدافعين عن الشمولية ردّاً على الفئوية أو على التخالفية، وعن المبدأ «الجمهوري» في وجه المبدأ «الديمقراطي»، إلخ.

يجب ألاّ ننسى أبداً بأن الأمثلة عن «الفئات»، والتي يربطونها بفكرة «الفئوية» هي دائماً فئات من الأقليات (أو المعامَلة كأقليات)، وهي ذات تمثيل متدنٍ، بل قل هي محكوم عليها بالصمت. والحال، فما يدافعون عنه تحت راية الشمولية العلمانية والجمهورية، هو أيضاً (وهذا ما لا يريدون قوله ولا رؤيته) تجمّع «فئوي»: الجمهورية «الفرنسية»، المواطَنة «الفرنسية»، الوحدة غير القابلة للتجزئة لـ«أرض الوطن»، باختصار، مجموعة من السمات الثقافية مرتبطة بتاريخ دولة - قومية، متجسدة فيها، وفي تقاليدها، وفي قسم مهيمن من تاريخها، إلخ.

ها قد أعطيتُ للتو امتيازاً لـ«الجنسية القومية»، لسيادة الدولة القومية المرتبطة بتلك العقيدة الجمهورية؛ ولكن كان بإمكاني الكلام عن القضيبية غير المثلية التي تندّد بالفئوية المزعومة لدى «النساء» ولدى الـGays and lesbians - اللواطيين والسحاقيات -، إلخ. نظراً لأن هذه «الفئة» هي الأقوى، ونظراً لأنها كبيرة التجانس في سياق هذا الجدال، فهم ينكرون عليها بسهولة طابعها كـ«فئة»، وجميع المصالح الفئوية التي تدافع عنها. ومن يحتجّ على الفئوية «الديمقراطية» باسم الشمولية

«الجمهورية»، هي أيضاً، بصورة دائمة تقريباً، الفئة الأقوى، أو أنها تظن نفسها الأقوى، وربما أنها تريد أن تبقى الأقوى بمقاومة التهديدات القادمة من فئات متنوعة وما تزال أقلية..

إ. ر.- بهذا الصدد، وحيث أنك تدرّس منذ فترة طويلة في جامعات أمريكية عديدة، أودّ أن أسألك عن مفهوم «التصحيح السياسي» (political correctness، أو ما يقال له أيضاً «الصحيح سياسياً»). فهذا المصطلح ابتكره محافظون للإشارة بصورة انتقادية إلى سياسة تعليم يُحكم عليها بأنها «يسارية وراديكالية» (بالمعنى الأمريكي للكلمة)، وتقوم على إعادة قراءة المؤلفات الكلاسيكية في الأدب، أو الفلسفة، أو تاريخ الفن، استناداً إلى معيار متعدد الثقافات. فيجب آنذاك «تصحيح» تلك المؤلفات بحذف واقتطاع ما هو «غير صحيح» فيها حيال الأقليات المضطهَدة (نساء، زنوج، إسبان، مثليين جنسياً، مستعمَرين، إلخ). ومن هنا جاءت فكرة «الرقابة» على جميع نصوص الثقافة الغربية (من أفلاطون إلى فرويد مروراً بساد) والتي قد تحتوي على مقاطع يُزعم بأنها «غير صحيحة» حيال الأقليّات. هذه المراجعة في قطاع التعليم تطورت بصورة أساسية في أقسام الإنكليزية، والفرنسية، والأدب المقارن[11]. وفي مراجعة تستند على حركة أخرى يقال لها «التمييز الإيجابي» (affirmative action)، قوامها أن تنشئ عن طريق التشريع معاملة تفضيلية لصالح تلك المجموعات الإنسانية من ضحايا الظلم. مرتكز هذه السياسة فكرة تقول إن المناسب، من أجل علاج اللامساواة، إعطاء قيمة لاختلاف في مواجهة اختلاف آخر.

في 1995، وجّهتُ عريضة مع فيليب غارنييه للتنديد بهذه

---

[11] انظر بصدد هذا الموضوع موقف جون ر. سيرل، «أزمة الجامعات؟» لوديبا، 81، سبتمبر - أكتوبر / أيلول - ت1 1994، ص: 177 - 191.

الطهرانية التي كانت قد أدّت إلى إلغاء معرض ضخم مخصص لفرويد في مكتبة الكونغرس في واشنطن، وقد دأبت هذه المكتبة - الأرثوذكسية المتشدّدة والمؤهّلة بجدارة للنقد - على استبعاد عددٍ من المؤرّخين الذين يقال عنهم بأنهم «مصحِّحون» وذلك بسبب انتقادهم لتلك الأرثوذكسية المتشدّدة[12]. وإذ قدّر هؤلاء أنهم من ضحايا الإقصاء، تمكّنوا من منع إقامة المعرض. في عريضتنا، كنا قد استعملنا كلمة «الصحيح سياسياً» في إشارتنا إلى الخارجين عن الأرثوذكسية المتشدّدة، ولهذا السبب تحديداً، رفضت أنت أن تضع توقيعك، علماً بأنك كنت موافقاً تماماً على مبادرتنا[13]. وأرغب كثيراً أن توضح لنا اليوم موقفك ذاك. ألا ترى وجود خطر حقيقي في انتشار هذا التفكير «الصحيح سياسياً» في الولايات المتحدة؟

ج. د.- هذا المنتَج المستورد، هذه التركيبة المسمّاة «الصحيح سياسياً»، سلاح مزدوج الزناد أو، إذا فضّلت، فخٌّ مزدوج. فلا ننجو من الطلقة الأولى إلا كي تصيبنا الثانية. إنه إذاً مادة لنقاش بعيد المخاطر. ولهذا سوف أحاول تناوله بتمهّل وحذر. أمّا انفعالي تجاه استخدام هذه الذريعة - المزيّفة، وخاصة تجاه استغلالها، فهو بدايةً ردٌّ فرنسي. فيجب ترك هذا التعبير على حاله في لغته الأصلية، أي أننا لا نتحدث إلا عن

---

[12] تعبير «التصحيحية» أو المراجعة وإعادة النظر تبنّاه نفرٌ من الباحثين الأمريكيين الذين يطالبون بإجراء مراجعة للمفاهيم الأساسية في الفرويدية. وهذا التيار لا علاقة تربطه أبداً بالرفضية التي تنكر وجود غرف الإعدام بالغاز. وعموماً، فالمراجعة التاريخية هي تيار يريد أن يكون انتقادياً للعقائد القائمة ولا يمكن بحال من الأحوال دمجه مع الرفضية التي قوامها إنكار حقيقة الوقائع المحقّقة. في فرنسا، كان هنري روسو هو من أدخل مصطلح الرفضية في كتابه «الأعراض المرضية لحكومة فيشي»، باريس، سوي، 1987. انظر الفصل السابع لدينا: «معاداة السامية القادمة».

[13] نُشرت هذه العريضة في «دفاتر التحليل النفسي»، 8، 1997. بخصوص المجادلات، انظر صحيفة «لوموند» بتاريخ 14 يونيه / حزيران 1995، و«لماذا التحليل النفسي؟»، باريس، فايار، 1999، ص: 136 - 138.

الـ«politically correct». وأشعر بالأسف لاستيراد هذا الشعار الأمريكي للتنديد بكل ما لا يلاقي الاستحسان (إذ هذا هو واقع الحال) أو لتوجيه الاتهام بالأرثوذكسية المشبوهة والمتصلبة، وحتى بالسلفية - الجديدة إلى اليسار، إلى جميع الخطابات الانتقادية التي تنادي بمبدأ ما أو تذكّر ببعض المحظورات أخلاقياً أو سياسياً. ولنأخذ مثالاً على هذا قضية رينو كامو[14]. فحالما يستهجن أحدهم، محقاً، مضمون مثل هذا الكتاب (وهو كتاب يدهش، على أي حال، وعلى حدٍّ سواء، بما فيه من عمىً غرير ومن بلاهة «سوسيولوجية» على امتداد جميع صفحاته، وبما فيه من فورات وتشنجات أدبية «من نتاج اليمين في فرنسا أيام زمان»)، ها هو متّهمٌ دونما تأخير، من هذا أو ذاك ممّن يفوّض نفسه بنفسه، بأنه يريد إنشاء وتأسيس فكر، هو في حقيقته فكر بوليسي باسم «الصحيح سياسياً». أنا إذاً تمرّدت منذ فترة طويلة ووقفت في وجه الاستغلال

---

[14] رينو كامو، «حملة فرنسا»، باريس، فايار، 2000. وُضع قيد البيع في أبريل / نيسان 2000، وكان كتاب ذلك المؤلف، الذي ألّف ما يقرب من أربعين مؤلَّفاً، منها أجزاء عديدة من مذكّرات شخصية، يحتوي على مقاطع عنصرية ومعادية للسامية. وهو بالأسلوب الموروث من مورا Maurras، يدافع عن «الفرنسيين أباً عن جدّ» في وجه المهاجرين واسترسل يجري حساباً دقيقاً للصحافيين «اليهود» العاملين في «فرانس كيلتير» - الثقافة الفرنسية -، ولا ينسى أن يشرح مقدار امتعاضه من النازية ونفوره منها. وجاءت هذه المقاطع متعارضة مع منطوق قانون 1881، المعدَّل في 1972، والذي يعاقب كجنحة كل شكل من أشكال التحريض الشعبي على الكراهية العرقية. إذاً، سُحب من التداول، قبل أن يثير جدالاً حامياً. فوقف نفرٌ في صفّ رينو كامو، ملوّحين بخطر هيمنة الرقابة أو «التصحيح السياسي»، ومطالبين بحقّ كل كاتب بأن يمارس حرية التعبير دون حدود، أما الآخرون، على العكس، فأشاروا إلى ضرورة التوافق مع التشريع وأعلنوا معارضتهم لنشر وتعميم مؤلفات تحتوي مثل تلك الأقوال. وكان جاك ديريدا أحد الموقّعين على العريضة التي سعى بها كلود لانزمان، والتي كانت تصف المقاطع العنصرية والمعادية للسامية في الكتاب بأنها «إجرامية» (انظر صحيفة «لوموند»، 25 مايو / أيار 2000). عقب ذلك، وبعد دراسة المؤلفات السابقة لرينو كامو، تبيّن لعدد من المعلّقين أنها كانت مليئة بتأملات مشابهة، لم تلحظها أحياناً يقظة الناشر المعتاد للمؤلف، أو استعيض عنها، أحياناً أخرى، بمساحات بيضاء (انظر «لوموند» عدد 3 أغسطس / آب 2000). وبهذه الصيغة أعيد وضع الكتاب قيد التداول في يوليه / تموز. وتحوّل الإشكال في الختام إلى نقاش عام بخصوص العلاقات بين القانون، والرقابة، والأدب. حول هذه المسألة، انظر الفصل السابع من كتابنا الحالي، وعنوانه «حول معاداة السامية المقبلة».

الميكانيكي، خاصة في فرنسا، وفي وجه الآثار البلاغية أو الجدالية لهذا التعبير المدجَّج بالسلاح والذي، بضربات لاسعة من لسانٍ مثقل تعتاع (إذ هنا يتمثل بالفعل اللسان المثقل التعتاع)، يودّ أن يُلزم كلَّ فكرٍ انتقادي، كل احتجاج، كل تمرّدٍ، بمشية عسكرية منتظمة. وحالما ينهض أحدهم ليندّد بخطاب أو بممارسة، يتهمونه بأنه يريد إعادة تأسيس تعصب عقائدي أو «تصحيح سياسي». هذه السلفية الأخرى، هذه السلفية المضادة تبدو لي على درجة مساوية من الخطورة. ويمكنها أن تصبح تقنية سهلة لكمّ أفواه جميع من يتكلمون باسم قضية عادلة. وتخيّلي كيف يكون المشهد: فهذا أحدهم يحتج على هذا الفساد أو ذاك (لنقل كالعنصرية، معاداة السامية، الفساد السياسي، العنف الزوجي، ما أدراني، الجنوح أو الجريمة)، وها هم يشيرون إليه بإصبع الاتهام قائلين: «ألا من نهاية للصحيح سياسياً»! نحن نعلم بأن هذا المشهد يتكرّر في كل مكان، وتحديداً بالحادثة التي أشرتِ إليها: فأولئك الذين هبّوا تصدّياً لهذه الجملة أو تلك لدى رينو كامو هم «أيضاً» اتُّهموا بأنهم من «المصححين سياسياً»!

فمن الخطر على الدوام ترجمة أو استيراد مصطلح بصورة عمياء، أو، في بعض الحالات، تحويله إلى أداة، دون أن نتذكر أو أن نكون قادرين على فهم أصل استعماله في النطاق الحاضر للمجتمع الأمريكي. إن التنديد بالـpolitical correctness هو هنا في أساسه، ذو نزعة محافظة ومنظَّمة، بل يجب القول محل تلاعب، من طرف مجموعات سياسية محافظة في الكونغرس ومجلس الشيوخ.

إ. ر.- لنجرّب إذاً فهم ما يرمي إليه ذلك التنديد.

ج. د.- بعض المؤلفات - يتجه تفكيري خاصة إلى كتاب دينيش

دسـوزا[15] - قدمـت الجامعـة الأمريكيـة بمجملـها كمكـان يـهيمن عليـه بالكامل موظفو رقابة يريدون التحكّم بكل الأمـور والوصايـة عليها باسـم الـPolitical correctness، ويدافعون بتعصب أعمى عن عقـائد مثـل الفئويـة، الحركة النسائية، معاداة العنصرية، إلخ، - وأحياناً عـن مـا بعـد الحداثـة، ما بعد البنيوية أو حتـى، أو أحياناً علـى وجـه الخصـوص، عـن التفكيكيـة الشـيطانية. وغالبـاً مـا يكـون هـذا كاريكاتوريـاً، والعـارض المرضـيّ يفضـح نفسـه بنفسـه.

إ. ر.- وهل حقاً توجد مبالغة في هذا الأمر؟

ج. د.- نعم، فهناك نفرٌ من مصلحتهم ترويـج إحصائيـات خياليـة. يوجـد فـي الجامعـة الأمريكيـة متعصبـون، بالتـأكيد، وكمـا الحـال عندنـا فلديهم عقـائديون متصلبـو الأحكـام يطيـب لـهم رقابـة وإقصـاء كل مـا لا ينسـجم مـع هـذا الـPolitical correctness . ولكـن هـذه الظـاهرة ليسـت بالكثافة التي يغالي بعضنا في اعتقاده بها أو يميل إلى الترويج لها.

إ. ر.- هـذا يمكـن حتـى أن يمضـي، مثـلاً، إلـى حدّ تطـهير نصـوص فلسفية قديمة من كلمات يُرتأى بأنها مهينة بحق هذه الفئة أو تلك.

ج. د.- بصورة مستقلة عن أولئك الرقباء الإرهـابيين، هنـاك فعـلاً،

---

[15] دينيش دسوزا، «نهاية العنصرية»، نيويورك، دار ذافري برس، 1995 وكان داني لاكورن هـو علـى الخصوص من قام بانتقاد الأطروحات المغالية لدى دسوزا، في «رمايات مدفعية في الفـراغ؟» وفـي «الحضارة الغربية في الجامعات الأمريكية» في: «القرن العشرين»، 43، 1994، الصفحـات 7 - 14. انظـر أيضـاً إريـك فاسـان، «المثقفـون والسياسـة، والجامعـة فـي الولايـات المتحـدة» «الحوليـات»، E.S.C.، 2ن 1993، الصفحات 265 - 301.

بانتشار أوسع بكثير، مراقبة يقظة - أعتقد بأنها ضرورية، هناك وهنا - حيال جميع الإشارات التي، في التعليم، في اللغة، يمكن أن تذكّر بالقضيبية، بالعنصرية، بالتمييز العرقي. وأنا هنا لا أتكلم عن الجوانب الكاريكاتورية في تلك السياسة. الكاريكاتير موجود، لكنه يمثل الأقلية.

إ. ر.- إنه كاريكاتير يسعى مع هذا إلى تطهير نصوص الماضي.

ج. د.- هذه الشطحات المغالية تظهر أحياناً، وفي هذه الحالة، يصبح من حق المحافظين الشكوى منها. ومعهم آخرون لا يجانبون الصواب إن فعلوا ذلك. أنا لا أحظر هذا على نفسي شخصياً. لكن، فيما وراء الكاريكاتير، الذي يمثل أقلية وهو قليل الحضور، يبدو لي أن من اللازم وجود أخلاق عامة حيال جميع الإشارات التي، هنا وهناك، في اللغة، في الإعلانات، في الحياة السياسية، في التعليم، في كافة النصوص، إلخ. يمكنها التشجيع مثلاً على العنف الذكوري، الإثني، العرقي.

يجب أن نتذكر أن العنصرية في الولايات المتحدة، رغم تقدّم القوانين المدنية، هي ظاهرة جماعية كثيفة. أنا حالياً أعالج موضوع الحكم بالإعدام[16]، فمما لا شك فيه أن معظم المحكومين بالإعدام الذين نُفّذ فيهم الحكم هم من السود. وبين السجناء، الغالبية العظمى هم من السود. وهم من السود الفقراء (أفارقة - أميركا!) فهل التذكير بهذا أو تعليمه، وهل تحليل هذه الظاهرة بإلحاح، يعني الخضوع لـ«الصحيح سياسياً»؟ في تلك البلاد اضطهاد عنصري لا محل للجدال حوله، وهو غالباً واضحٌ للعيان بمقدار ما هو محل إنكار وتنصّل. فهل الوقوف في

---

(16) انظر الفصل الثامن في كتابنا الحالي وعنوانه «أحكام الإعدام».

وجهه دون هوادة يعني الخضوع لـ«الصحيح سياسياً»؟ وأما وضع النساء، رغم أن أعراض اللامساواة مختلفة، فهو يستدعي نضالات مشروعة ويفسّر ذلك المظهر الحركة النسائية الأمريكية التي غالباً ما نخطئ في فرنسا بانتقادها والتعامل معها باستخفاف. إن تاريخ الـ affirmative action – التمييز الإيجابي – معقد، وتعلمين بأن آثاره الفاسدة والسلبية حالياً، حتى بين السود، موضع تنديد وتشهير. على أن الولايات المتحدة، حيال أمور عديدة، إنّ بشأن وضع النساء أو وضع السود، هي أيضاً، في جانب منها، بلدٌ، لنقل، في طريق النموّ، بلدٌ أصناف اللامساواة فيها تمسّ جماعات عديدة.

إ. ر.- أكثر بكثير مما هي عليه الأوضاع في أوروبا؟

ج. د.- بكل تأكيد! لكن على أي حال فاللامساواة متوزعة توزيعاً مختلفاً عما هي عليه في أوروبا. ولذلك يجب أن تكون يقظتنا مستمرة لا تتوقف.

فيما يتعلّق بالمثليين جنسياً، لا نستطيع إنكار ظاهرة الإقصاء الاجتماعي. والإقصاء (اعتُرف به أم لم يُعتَرَف) الذي ما يزالون ضحايا له – في أوروبا أيضاً – مستمدّ من المنطق نفسه. ولذلك فإن استخدام كلمات Political correctness كشعار من أجل التسديد والرماية على كل ما يوجب الحذر واليقظة أمرٌ يبدو لي خطيراً. بل هو مشبوه. فعندما لا يؤدي هذا المصطلح خدمة للمحافظين الذين يشنون الحرب، يعود إليه بتهور نفرٌ من اليساريين الشديدي الوسوسة، إنما في مأمن من تلك «المقولات» الخطيرة والقاسية (الاضطهاد، القمع، الإقصاء، التهميش).

باختصار، مع أنني وقفت في وجه سوء الاستعمال «فرنسياً» لهذا

«الشعار» الجديد، أعود فأذكّر بأن الحذر مطلوب دون شك حتى في الولايات المتحدة حيث هذه الحركة (التصحيح السياسي) أقل انتشاراً وقوة بكثير مما يقولون، على الأقل في شكلها الكاريكاتوري، نعم، بالفعل، الحذر مطلوب شرطَ ألا نجعل من سهرنا المتيقظ ذريعة للنوم أو لإغماض العين عن جميع الشرور «الأميركية» التي ولّدت ذلك الاستغلال لـ Political correctness، كنوع من الردّ عليه.

إ. ر.- ألا ترى مع هذا أن من يمارس منصباً رفيعاً كمنصبك ويكون قادراً على بلورة مفاهيم شديدة السفسطائية والمحاججة، يجب عليه أن يمضي إلى ما هو أبعد مدى وأن يضع على بساط التفكير «أيضاً» أخطار الانعكاسات والآثار المخرّبة الناتجة عن حركات التحرر والانطلاق، وباسم ما يقال له ما بعد الحداثة؟

ج. د.- أليس هذا ما أحاول القيام به عندما أجرّب تجنّب أو تفكيك ما أطلقتُ عليه للتوّ اسم الفخّ المزدوج؟

إ. ر.- لا أعرف الولايات المتحدة جيداً كما تعرفها أنت، ولهذا السبب دون شك أتلاءم أقل منك مع أنماط التفكير تلك، لكنني في كل مرّة أتعامل فيها مع تلك الأنماط، أشعر بعنف مخيف. واسمح لي بحكاية. فقد رأيتُ صديقنا يوسف حاييم يروشالمي[17] يغادر قاعة الأساتذة، أثناء إقامة احتفال صغير ضمّ شملنا، والسبب ببساطة أنه كان يرغب بالتدخين وأن ذلك كان قد أصبح مستحيلاً في ذلك المكان. إن إقصاء المدخّن يبدو لي مخيفاً بصورة خاصة، هذه الدمغة بـ«الاختلاف»

---

[17] انظر الفصل التاسع لدينا: «تمجيد التحليل النفسي».

(وليس بـ«التخالف») في الأماكن العامة، حيث يوجد المدخنون في طرف، بينما غير المدخنين في الطرف الآخر، تنهض في نظري على تقسيم لا يمكن قبوله.

ج. د.- لا تنسي بأنهم في فرنسا صوّتوا على قانون من هذا النوع.

إ. ر.- نعم، ولحسن الحظ، فهو غير مطبّق هنا بالتشدّد ذاته، وأعتقد أننا مدينون بهذا لـ«الثورة الفرنسية» ولمثلنا الأعلى الجمهوري الذي يعطي القيمة لدمج الآخر كما هو وليس كما يُشتهى له أن يكون. ويقوم هذا المبدأ على الفكرة بأن الدمج قد يؤدي بحد ذاته إلى تغيير مثل هذه الطريقة في إبراز الاختلاف بطريقة سلبية، أراها أيضاً في تلك الطهرانية التي تلزم الأساتذة بترك الباب مفتوحاً عند استقبالهم للطلاب كي لا يُتّهموا بالهيمنة أو الإغواء. أتفق معك في الإشارة إلى وجوب النضال دائماً في سبيل التحرّر ولكن، بخصوص النساء مثلاً، أشعر بأن المعركة هي في الطريق الصحيح، حتى مع بقاء أصناف عديدة من اللامساواة، علماً بأن الرجال أصبحوا مهدَّدين بدورهم بأن يكونوا غداً ضحايا شكل من أشكال الهيمنة النسائية.

ج. د.- في النص الذي أشرتُ إليه كمرجع[18]، تحدثتُ تحديداً عن مشكلة الـmater – الأم، وتوسعاً المرأة –، هذه المادة الجديدة للمحاججة، هذه الحجّة الجديدة – القديمة للهيمنة الأمومية.

أما قضية «المضايقة الجنسية» التي تغزو بعض الجامعات الأمريكية، فأجدها أيضاً باعثة على القلق. علماً بأن بعض التشريعات

---

[18] جاك ديريدا، «أحاديث الغد»، المقالة التي سبق ذكرها.

تبدو مضحكة ومخيفة بدرجة متساوية: فالأستاذ في مكتبه لا يستطيع استقبال طالبة إلا بعد ترك الباب مفتوحاً. بل هو أحياناً مُعرَّض للاتهام لأنه ابتسم، وجّه «ثناءً» ما لطالبة، دعاها لتناول فنجان قهوة، إلخ. فيمكن في هذه الحالة أن يلاحقه القانون، القانون الداخلي للجامعة أو القانون عموماً. هذا يوجد مناخاً مقزّماً من الرعب والإرهاب، ويفسح المجال أحياناً لمؤامرات هي بسوء الشر الذي تدّعي بأنها تتصدى له، وباستخدام وسائل لا تخيب. لكن هذا لا ينفي بأن المضايقة الجنسية موجودة، يجب ألاّ ننسى هذا أبداً، ليس فقط في الجامعة، وليس فقط في الولايات المتحدة!

إ. ر.- سوف أمضي في الشوط إلى أبعد مما ذهبت إليه. فالمحظورات الجنسية، بشأن الطالب والأستاذ، تبدو لي دون معنى ولا تقوم على أي منطق، حتى لو كان أحدهما يمارس سلطة نفسية على الآخر أبرز من سلطة الآخر عليه.

ج. د.- نحن دائماً مع المسألة التي يقال لها «سلطة». من جهة المبدأ، في التشريع حول الـsexuel harassment، تُعتبر العلاقات القائمة على التراضي أقل خطورة. وجه السوء في الأمر هو إساءة استخدام سلطة ما خارج نطاقها المفترض بأنه طبيعي. وحسب روح القانون وحرفيته الدقيقة، يجب إدانة المدرس (أحياناً، إنما أندر بكثير، المدرّسة) عند استغلال علاقة السلطة الضمنية لإغواء شخص ما هو، في واقع الأمر، تحت إمرته (أو إمرتها)، في، لنقل، حلقة البحث..

إ. ر.- يبدو لي هذا خارجاً عن المنطق.

ج. د.- نعم ولا.

إ. ر.- ففي العواطف الغرامية، توجد دائماً سلطة وهيمنة لطرفٍ على طرف، للطرفين كلٍّ على الآخر.

ج. د.- هذا ما لا يمكن إنكاره.

إ. ر.- فكيف السبيل للبتّ في هذه المسألة؟ وماذا تعني كلمة «بالتراضي»؟ فالعشاق في خصومة دائمة ولا يمكن تسوية العواطف الجنسية والغرامية أمام المحاكم. يبدو لي السعي لفعل مثل هذا الأمر خطيراً. إذ هنا نصبح مع التدخل في الحياة الخاصة وهو ما يبدو لي خطيراً ولا يجدي نفعاً. بكلمات أخرى، أرى بأن على مجتمعاتنا الديمقراطية أن تكون فائقة الحيطة بشأن مسألة حرية ممارسة الجنس والعواطف الغرامية بين البالغين.

ج. د.- الصعوبة هي دائماً في التفريق، من جانب بين عنف جنسي «مسموح» إلى حد ما لأنه «بنيوي»، لأنه عنف مستقرٌّ في العاطفة وفي العلاقات الغرامية - والتي تضم دائماً، بالفعل، نوعاً من التفاوت، بل من التفاوت المزدوج العنيف، فيكون هنا مرهفاً، رقيقاً، سامياً، أفلاطونياً أو رومانتيكياً، وهناك وحشياً وجماعياً -، وفي جانب آخر أنماط الاعتداء التي يصعب رسم حدودها الفاصلة. ولهذا السبب تُدين القوانين الاغتصاب، أو على أقل تقدير ما يتفق الجميع على تسميته بـ«الاغتصاب»، حتى وإن كانت العاطفة المشتركة على خير وجه لا تستبعد أبداً بعض التفاوت حيث لا يمكن أن يغيب أبداً مشهد الاغتصاب - بل ويزيد حتى من رغبة العاشقين.

إ. ر.- أنا أوافق على إدانة كل عنف جسدي، ولكن الصعوبة تطلّ فور تعلّق الأمر بالعنف النفسي.

ج. د.- ما يقال له «العنف النفسي» يمكن أن يصل إلى مراتب وأشكال من «القسوة»، كما يقال، بحيث لا يمكن الانتقاص من أهميته. بشأن جميع تلك الأنماط من العنف، يدفع تلاعبٌ غامضٌ وتخريبيّ تصنيف «المضايقة الجنسية»، كما هو وارد في الولايات المتحدة، إلى مناخ تهويلي، رغم أن الجميع، من طرف آخر، لم يفقدوا صوابهم. فأين هو الحدّ الفاصل بين عنف مشروع، يصعب تجنبه إلى حدٍّ ما، وهو ما كنّا نتحدث عنه منذ قليل، وبين العنف الذي يوصف بأنه غير طبيعي أو أنه يقوم على الاستغلال؟

إ. ر.- هذا يوصلنا إلى مسألة الطبيعي والمرضيّ. أما أنا فأميل إلى القول بأن الحدّ يفصل من جانبٍ الإفراط في السلطة وسوء استغلالها، بالإضافة إلى الاستغلال الجسدي أو تحويل الشخص الإنساني إلى سلعة، ومن جانبٍ آخر الاستسلام، الشغف، الهيمنة، العبودية الإرادية.

ج. د.- لنأخذ مثال التحليل النفسي والمثلية الجنسية. فأنت تشيرين في كتابك وفي المسائل التي كتبتِ حولها من أجل «المجلس الأعلى للتحليل النفسي» بأن إقصاء المثلية الجنسية يجب وضع حدٍّ له لاستناده إلى مفهومٍ مشكوك بصحته حول الشذوذ[19].

---

[19] إليزابيت رودينيسكو، «لماذا التحليل النفسي؟» المصدر السابق، «تقرير حول التحليل النفسي في صحيفة لوموند»، أُلقي في 8 يوليه / تموز 2000.

إ. ر.- نعم، كنتُ راديكالية بالفعل. فرأيي أن علينا التخلّي عن القاعدة الشهيرة غير المكتوبة والتي تأسست في 1921 على أيدي مشرفي «الجمعية العالمية للتحليل النفسي» -IPA [20]- (إرنست جونس، ساندور فيرنتسي) والقاضية بمنع دخول المثليين الجنسيين إلى سلك التحليل النفسي بسبب شذوذهم. كما لو أن تصنيف «الشذوذ» لا ينطبق سوى على المثليين الجنسيين. على أي حال، فأنا مثلك أحبّذ «العقد المدني للتضامن» -PaCS [21]-. ولم أقف عند مناصرة الـPaCS لا غير، بل دعمت تحطيم كل تصنيف يمكن أن يجعل من المثلية الجنسية «نقيصة»، أو «شذوذاً» أو انحرافاً، باختصار أنا أناهض كل مصطلح يمكن أن يعبّر عن تمييز. علماً بأن فرويد قد التزم الحذر حيال هذا الموضوع[22]، كما كان لاكان يقبل في «مدرسة باريس الفرويدية» (EFP، 1964 - 1981)، الممارسين للمثلية الجنسية.

---

[20] الـInternational psychoanalytical Association - التي أنشأها فرويد في 1910 مؤلفة اليوم من عشرة آلاف عضو يمثلون اثنتين وثلاثين دولة.

[21] «العقد المدني للتضامن» - Le pacte civil de solidarite - بدأ عمله في فرنسا بفضل قانون جرى التصويت عليه في 15 نوفمبر / ت2 1999، وهو يسمح لكل زوجين (مثليين أو غير مثليين) بإعطاء صفة شرعية لاتحادهما من خلال عقد نوعي.

[22] انظر إليزابيت رودينيسكو وميشيل بلون، «معجم التحليل النفسي»، باريس، فايار، 1997، والطبعة الجديدة بتاريخ 2000.

3

أسرٌ مضطربة

إ. ر.- أتمنى ملاحقة قضية المثلية الجنسية لأستعرض معك عملية تطبيعها في المجتمعات الديمقراطية. أما رأيي الشخصي، فأنا من المدافعين عن فكرة وجوب القبول بأن يكون للمثليين الجنسيين أبناء: بالتبنّي، بالقرابة المثلية، بالقرابة المشتركة[1] أو بالتلقيح الاصطناعي بوجود واهب (للسائل المنوي)، والمتعارف عليه بالأحرف (IAD). ويقال دون تحرّج بأنه في تلك المواقف، يتعرّض الطفل إلى ألاّ يكتسب الفكرة القدسية المقدّسة بصدد وجود «الاختلاف التشريحي بين الجنسين»[2]، ذلك الأمر الضروري لبلورة جميع الاختلافات الخيالية والرمزية. لكن هذا التأكيد على ما يبدو لي غير دقيق. فلا يوجد ما يسمح لنا في هذه الأيام القول عن «أطفال المثليين»، كما يصنفون أنفسهم بالذات، بأنهم أكثر تشوّشاً من الآخرين أو أجهل منهم بوجود ذلك الاختلاف الشهير[3].

---

[1] «القرابة المشتركة» هو الوضع الذي تقوم فيه أم سحاقية أو أبٌ لوطي بالحصول على طفل وتربيته مع شركاء فهؤلاء هم الأهل بيولوجيا وأولئك هم كذلك اجتماعياً ويشتركون بتربية الطفل. وهكذا يكون القريب المشترك شرعياً، أو اجتماعياً، أو بيولوجياً. أما «القرابة المثلية» فمصطلحٌ ظهر في 1997 للإشارة إلى أن أحد الوالدين لا غير يكون مثلي الجنس.

[2] انظر حول هذا الموضوع دانييل بوريّو، إيريك فاسان، مارسيلا ياكوب، «ما بعد الـPaCS. الخبرة الأسرية على محكّ المثلية الجنسية»، باريس، PUF، 1999. وكذلك مارتين غروس، «القرابات المثلية، حالات الأفكار. القرابات والاختلاف الجنسي»، إيسي - لي - مولينو، E.SF الناشر، 2000.

[3] في البلاد المنخفضة، حيث قبل التشريع الزواج المثلي منذ سبتمبر / أيلول 2000، يوجد زهاء 20000 طفل تجري تربيتهم في نطاق القرابة المثلية أو المشتركة. وفي شهادة حيّة حصلت عليها

فهذا الاختلاف سوف ينتقل إلى الطفل ما دام الثابت الباقي دون تحوير هو الحقيقة البيولوجية لإنتاج وتصنيع الكائن البشري. بقي أن نعرف هل هذا الاختلاف هو المكوّن الرئيسي لباقي الاختلافات. على أي حال، لا يوجد فرع من فروع العلم (التحليل النفسي أو الأنثربولوجيا) يمكنه التصدي لقمع مثل هذه الحقيقة الاجتماعية، رغم علمنا بأن كل مجتمع بشري يقوم على وجود محظورات، وظائف رمزية، قوانين، حدود، إلخ.

ج. د.- قد يطيب لي القول، بشيء من التجريد والنهي، بأنه «لا يجوز منع» مثل هذه التجربة. وهي حال الاعتراف بشرعيتها، سوف يحصل ما يجب أن يحصل فحتى في أكثر الحالات طبيعية، يحدث ما يحدث: فهناك أسر توصف بأنها طبيعية ويكون الأطفال الشرعيون فيها غايةً في الشقاء. إن اعتماد هيكليات أسرية جديدة يتم حالياً، وسوف يستمر، ولا رجوع أبداً عن هذا، على ما أعتقد، حتى لو أمكن التخوّف، هنا أو هناك، من ردّات فعل، من كوابح، من تفاوتات في زخم الإيقاع. وسوف يكون هذا التحوّل الانقلابي أصعب وقعاً في مجتمعات___(نا) على الأطفال الذين تبناهم مثليون. غير أن أي قانون قمعي لن يكون بإمكانه تغيير أي شيء. فيجب بذل كل الجهود لإعطاء شروط مشروعة لتلك الممارسات، كلّما توافرت الرغبة بشكل ظاهر، على أي حال حيثما يُفترض وجودها اليوم في غالبية الحالات، كما في الزواج بين الجنسين. بالطبع، سوف تحدث حالات فشل (وحتى معالجات نفسانية لمحاولة «مداواتها»!)، كما هو الوضع مع الأسر الموصوفة بأنها طبيعية وشرعية. في الأفق تلوح قضية أكثر شمولية، ألا وهي قضية «موديل» الخلية

الـ___«نوفيل أوبسرفاتور»، العدد 1959، تاريخ 22 – 29 يونيه / حزيران، 2000، يصرّح تيو، 7 أعوام: «أعيش مع ماما وتاتا. تاتا هي مثل ماما، عدا أنها أقسى منها، لم يكن لي أب أبداً. صديق ماما هو الذي أراد بمحبة أن يصنع الإنجاب لمساعدتنا (..). لاحقاً، سوف أعيش مع بنت، فهذا أقل تعقيداً من أجل إنجاب الأطفال».

الأسـرية الغربيـة النموذجيـة، مـع زوجـين غـير مثليـين ولديـهما طفــلان أو ثلاثـة أطفـال. فـهذا الموديـل السـائد، الـذي يبقـى، يجـب ألا ننسـى هـذا، موديـل الحيـاة «الزوجيـة»، نبـات يضـمّ، نعـم، ضمنـاً أو كنتيجــة، زوجيّـات أخرى، تشكيلة زوجيات بشرط، وهذا هو الإطار الوحيد اللازم للموديل، أن تبقى المعاشرة زوجية بحدّين، «رأسـاً لـرأس». فالزوجـان المثليـان همـا أيضاً «زوجان»، وهذا الارتباط «الزوجي» يتطلب هو أيضاً وجود أطفال شرعيين. لِمَ لا؟ هل هذا بعيد عن القاعدة السائدة؟ ألا يمكن لهذا الشكل إعـادة بنـاء، أعنـي أن يحفـظ، وبطريقـة محافظـة جداً، داخل نطـاق هـذا الوضع الجديد ظاهرياً، وظائفه الأكثر تقليدية (صـورة الأب، الأم، إلـخ)؟ هنـاك تحـولات انقلابيـة تجـري حاليـاً لا يمثـل فيـها تبنّـي المثليـين للأبنـاء سوى حالة خاصة. ولا أظنها الحالة الأخطر أو الأكثر عدوانية.

إ. ر.- على سبيل المثال، في حالـة التلقيـح الاصطنـاعي مـن واهـب (IAD). فهي في غالبيتها حالة نسـاء مثليات أكثر منـها حالـة رجـال، لأن هؤلاء، عندما يكونون مثليين، عليهم اللجوء إلـى أمهات للحمـل. فـي هـذه الحالة، هنـاك استمرارية بين النظام البيولوجي والتوجه الجنسي، أما في حالة المثلية الذكورية فيحدث بتر، لأن الرجل لا يمكـن تلقيحـه وإنمـا هـو يقدم السائل المنوي. يتراءى لي بأن هذا التفاوت مستقر في توزيع الأدوار والتنظيـم النفسـي اللاشـعوري: فالرجـال المثليــون يتصرّفـون بـالأحرى كمربّين، كأخوال وأعمام أو كأوصياء، حيال الأطفال الذيـن هـم بعهدتهم، وأما النساء فيقلّدن أسهل منهم موديل القرابة لدى غير المثليين. وأتساءل عما إذا لم يكن منبع الخطر عموماً - لدى المثليين وغير المثليين - هو في الأهميـة الزائـدة التـي تُعطـى للهيمنـة الأمومية المطلقـة. مـن المعلـوم بـأن المرأة، عندما تصبح أماً، تجد نفسها مكرهة على أن تكون في موقع مطلق القدرة حيال الرضيع المرتبط بها. وإذا كانت هذه القدرة الانصهارية للأم

مع طفلها ضرورية أثناء الأشهر الأولى من العمر للانخراط الاجتماعي اللاحق للطفل مع من حوله، فهي يجب عليها التخلّي من تلقاء نفسها فيما بعد عن تلك القدرة كي يتمكن الطفل من الانفتاح على عالم الغير، على ما نطلق عليه اسم «الطرف الثالث»، والمتجسّد بداية في الأب، إذاً، مبدئياً، في ذاك الذي يشغل رمزياً موقع الأب، وهو الموقع الذي قد يكون موقع الآخر أو «المختلف» (مهما كان جنسه).

على كلٍّ، عاينتُ بأن الزوجين المثليين يميلان إلى الظهور بأنهما «طبيعيّان» تماماً مثل الزوجين التقليديين حتى أنهما يعمدان إلى تقليدهما بطريقة كاريكاتورية أحياناً. وأنا أتساءل بالتالي إن كانت رغبة الظهور بمظهر طبيعي سوف تتوقف مع توقف التمييزات الاجتماعية، أو أنها، على العكس، سوف تبرز وتزداد حدة.

ج. د.- هل يقترح أو يفرض زوجان من الرجال المثليين والِدَيْن للابن؟ لست على يقين من هذا. وهل يوجد زوجان من النساء المثليات والِدتَيْن؟ ألا يوجد دائماً، في جميع هذه المواقف، «في ديارنا»، أبٌ وأمٌّ، من يحمل صفة الأب ومن يحمل صفة الأم؟ وحتى ألا يوجد أجداد، وعمومة وخؤولة، وجميع حلقات الوصل والبدائل، كما هو الحال دائماً، بين الأصدقاء، إلخ؟ إذا تجاوزنا كل تأويل قانوني، أتساءل خاصة كيف (وما إذا) سيكون بإمكان الموديل الأسري، بتحوّله، وهو المرجع الشديد الاستقرار والأساس لنظرية التحليل النفسي، أن يحوّل معه التحليل النفسي.

فلدى فرويد ومن خلفِه، ومنهم لاكان، تفترض النظرية الأوديبية موديلاً ثابتاً: الهوية الثابتة للأب والأم. وخاصة للأم «المفترض» بأنها لا يمكن استبدالها. سوف تقتضينا الضرورة الرجوع إلى هذه النقطة التي أتمسّك بأنها حاسمة. في الحدود القصوى، سوف يقع التأثير على

المقاربة النفسية لهذه الثقافة بسبب ما يدفع الموديل الأسري إلى الزحزحة عن موقعه. هذا الانقلاب في التحليل النفسي ذاته لا بدّ له على أي حال من التجاوب مع ما يتمسّك به باعتباره المهمة الأولى له: الاهتمام قبل كل شيء بكل ما يمس، مباشرة أم لا، الموديل الأسري وقوانينه. فلقد أراد التحليل النفسي على الدوام أن يكون تحليلاً نفسياً أسروياً.

إ. ر.- يتراءى بأننا أصبحنا نرى منذ الآن فصاعداً حيال موقفين: موقف المتعصبين، المتعلقين بموديل محنط يميل إلى الامّحاء من الواقع الاجتماعي - لو لم يكن ذلك إلا من خلال الأسر التي يعاد تشكيلها - وموقف الحديثين الذين هم أكثر «تفكيكية» ويتحسّسون للتبدلات التي يستخلصها الأفراد بأنفسهم. أنا من جهتي أقف معك حيث تقف الآن: فاعتباراً من اللحظة التي يتخذ فيها واقع جديد قواماً وحضوراً، يجب على التحليل النفسي - ومثله جميع الفروع العلمية أيضاً - وضعه على بساط البحث والتفكير، تفسيره، أخذه بعين الاعتبار، وليس إدانته، لأن الإدانة مضمونها الإقصاء أو الإنكار، أي أنها بالتالي تحوّل العلم إلى منظومة مبادئ إلزامية وأنها تحوّل القائمين عليه إلى رقباء أو إلى مدّعين عامين لتوجيه الاتهامات.

ج. د.- ما دمتِ قدّمتِ إليّ كلمة «تفكيك»، فربما بالإمكان القول بأن التفكيك كان دائماً «للأسرة»، «تفكيك الأسرة» (مع بعض النتائج «الثورية» الصغيرة التي أدع لكِ تخيّلها من جانب المجتمع المدني والدولة). ويحدث أحياناً أن يقال بأن التفكيك هو «ما يحصل»، أو ما يحصل باعتباره اللا - ممكن. عال جداً، فهو يصبح «ما يحصل للأسرة». يمكننا متابعة مسار هذه الاقتراحات وصولاً إلى المشاكل التي تطرّقنا

إليـها للتـوّ (الـPaCS، القرابـة المشـتركة، القرابـة الأحاديـة، التلقيـح الاصطناعي، إلخ). والتحول في أوساط التحليل النفسي كما استعرضته في كتابك الأخير[4] - هذا الجيل الجديد من المحلّلين والمرضى - لا يخلو من الارتباط بتحوّل الهيكلية الأسرية.

إننا بصدد تحوّلٍ للمجتمع بالذات، بصدد تحوّل هذا الموديل الذي تحدثنا عنه منذ قليل: إن كان بشأن النشاط الجنسي، أو الأسرة أحادية الأهل، الأطفال غير الشرعيين أو الشرعيين. هذا الاضطراب الاجتماعي سوف يُحدث آثاراً على منصّة التحليل النفسي: من جانب المرضى ومن جانب إعداد المختصين. فهذا مجموع لا يمكن تفريق بعضه عن بعض: تغيّر الميدان الاجتماعي - أو الميدان الرمزي - من جانب، وتغـيّر مهنة التحليل النفسي من الجانب الآخر.

إ. ر.- ألا تعتقد بأن المقولة الفرويدية بصدد إبراز قيمة الوظيفة الأبوية عن طريق المحورية القضيبية هي وحدها التي تدفع إلى التفكير، في الآن نفسه، بتفكّك الأسرة وبمصيرها المستقبلي في عالمٍ في طور الانقلاب؟ بتعبير آخر، لديّ انطباع بأن الأسرة خالدة، أنها غير معرضة للخطر، أن غناها قائم على رسوخ وظيفتها الرمزية وعلى غزارة تفرّعاتها الممكنة.

ج. د.- على ماذا تنطبق صفة «الأسرة» عندما يتكلمون؟ لن أغامر إلا متردداً فأقول بأن الأسرة خالدة. أما ما لا يمكن أن يحول أو يزول، ما سوف يستمر على امتداد «التاريخ»، فهو وجود، أو «إمكانية» وجود «تصنيف» يقال له الأسرة، نوع من العلاقة الاجتماعية المنتظمة من حول

---

[4] اليزابيث رودينيسكو، «لماذا التحليل النفسي؟»، المصدر السابق.

عملية التكاثر. والأسرة التي توصف بأنها «حيوانية»[5] قد تستحق منا أن نحلّلها بكل ما فيها من تعقيد، وهو ما يقوم به علماء الثدييات. على أن الواجب يقضي بإدخال توجّه أعمالهم إلى ميادين التحليل النفسي، والفلسفية، والأنثروبولوجيا فالاهتمام قليل جداً، على ما يبدو لي، بالهيكليات الرمزية، والاجتماعية، والأسرية، الخاصة بما يسمى العالم «الحيواني».

كما تعلمين، حتى إذا افترضنا أن تحريم سفاح الأقارب هو سمة جوهرية لـ«خصوصية الإنسان» أو لـ«الثقافة» الأنثروبولوجية (وتلك مشكلة ضخمة أتركها هنا حيث هي، في طور النمو)، فتوجد صيغة لتجنب هذا السفاح لدى بعض الثدييات يمكن أخذها بالاعتبار وتحريك أمور عديدة.

لن أتكلم إذاً عن «خلود» الموديل الأسري كائناً ما كان شكله، وإنما عن الاستمرارية التاريخية للرابطة الأسرية. والموديل الذي رجع إليه فرويد – ومعه آخرون – هو لا غير موديل شريحة ما. وهي شريحة طويلة جداً وقصيرة جداً، حسب المقياس المنتقى. طويلة جداً لأنها تغطي آلاف السنين، وقصيرة جداً لأنها، كما نشاهد بوضوح، تحوّلت إلى «مؤسسة»، وسوف تأتي اللحظة، هي على كلٍّ بدأت تلوح تباشيرها، التي ستصير فيها، إن لم يكن لزوال، فلصيغة معقدة تعقيداً مخيفاً. لقد أصبحت، ومنذ فترة طويلة، فوق كل تحديد وتأطير. أما التأمّل الراهن في الجزئيات بصدد الأزواج المثليين، لا أعلم إن كان بالإمكان التنبؤ بديمومته. فمستقبله يعتريه الشك وهو غير مضمون. يقيناً، سوف تظل «الأسرة» دائماً، لكن ماذا سيشبه «تنظيمها» خلال قرون أو آلاف السنين؟ هذا ما يصعب قوله. أنا هنا أرجع حين أستخدم كلمة «تنظيم» إلى ما يعطي صبغة مؤسساتية لموديل نظامي، وحتى شرعي ومهيمن في

---

[5] انظر الفصل الخامس في كتابنا الحالي، بعنوان «مظاهر العنف على الحيوانات».

مجتمع من المجتمعات. لكن سيّان ابتهجنا أم ندبنا حظنا، فالتجربة الميدانية الفعلية، الفردية في كل مرة، لا تتراجع، ولم تخضع في يوم من الأيام لذلك «التنظيم» المؤسساتي الثابت. نعم، فهذا أيضاً من عالم اللاشعور! بوجود «اللا-أسرة»!

بوجود امرأة ورجل، يمكن فعل أشياء كثيرة! وبوجود الاختلاف الجنسي (والمثلية الجنسية، لا تعني اللااختلاف الجنسي)، يمكن تخيّل تنويعات عديدة يقال لها «أسرية»! وحتى داخل ما نعتبره موديلـ«نا» الأكثر استقراراً والأقرب إلى أنفسنا، توجد أنواعٌ عديدة متفرعة عنه! وجوانب «التقدم» في علم المورّثات أطلقت عنان خيالنا أو سرّعت من حركته - فهو مبتهج أو مذعور، أو يعيش الحالين معاً، حيال جميع الأمور التي لن أقول بأنها مجهولة، خاصة في عالم اللاشعور، والتي مع هذا ما تزال غير «مدونة» في ما يمكن أن نسميها، بالمعنى العريض للكلمة، السجلات المدنية.. ..

إ.ر.- إلى أين اتجه تفكيرك؟

ج.د.- إلى أسرٍ قد تضم ليس فقط أمّين أو ثلاث أمهات، دون حساب عدد الآباء، وإنما قد تكون أسراً مركّبة من ثلاثة + ن قريب. هذا أصبح موجوداً منذ الآن[6]. وفي لا شعور أكثر الأسر «تعقلاً». إذا أخذتِ بعين الاعتبار التعقيد الفعلي «منذ الآن» في علاقات القرابة داخل المجتمعات الغربية، تكونين قد كوّنتِ فكرة أولى عن التشابك المستقبلي.

---

[6] في بعض حالات الـIAD، يمكن للطفل أن ينتج من ثلاث «أمهات»: الأولى تقدّم البويضة، والثانية تحمل بالطفل، والثالثة تتبناه وتربيه. فنميز على هذه الصورة أماً مورثة، وأماً «حاملة» (أو بديلة) وأماً يسمّونها «اجتماعية». وتختلف التشريعات من بلدٍ لبلد بخصوص رابطة القرابة. ففي فرنسا، تعتبر الأم الاجتماعية هي الأم الشرعية.

وهكـذا يمكـن تخيّـل إعـادة تركيـب، تخيّـل «توليفـة» فـي منتـهى التعقيد، ناتجة عن المنطق الداخلي للتغيّر، ليس هذا فحسب وإنما أيضاً عن التغيّرات التكنـو - وراثيـة، وعـن ردّات الفعـل حيـال الاستنسـاخ، وزرع الأعضـاء، والتلقيح الاصطنـاعي. سـوف يُصـار دائمـاً إلـى إعـادة ابتكـار وسـائل «قوننة» ولا أقول وسـائل «تطبيع»، لأكثر التأثيرات حدّة، والتي هي مخيفة مستعصية على التمثّل من طرف تلك السلطات الجديدة التكنـو - وراثية. منذ الآن، بشأن منظورات الاستنساخ، بدأنا لحسن الحظ نعطي نسـبية، نوجـد تفريقـاً وتنويعـاً معقـداً فـي ردود الفعـل، فـي الـهذيانات الانعكاسية الأولى، أطرها الأيديولوجية والافتراضات الميتافزيقية المسبقة جُعلت مـادة للتحليـلات الانتقاديـة، حتـى لا نقـول لتفكيكـات، ومنـذ فـترة طويلة. كما لو أن الاستنساخ لم يبدأ إلا مع الاستنساخ[7]! كما لو لم يكن هنـاك أكـثر مـن صيغـة للاستنسـاخ! كمـا لـو لـم يكـن هنـاك طريقـة استنساخية لتوليد الخطاب المعادي للاستنساخ!

في كل مكان يجـري فيه تكـرار وإكثـار، وحتـى تشـابه، نكـون حيـال عملية استنساخ، أي في كل مكـان فـي «الطبيعـة» وفـي «الثقافـة» التـي لا تُستكمل أبداً دون نوع من الاستنسـاخ. فالمسألة إذاً ليست في «نعم أو لا» نقولها للاستنساخ وإنما هـي مسـألة «كيـف»: كيف تكون معالجة الاختلاف أو إنتاج المتماهي، وبادئ ذي بدء «ما هو الإكثار؟». وهل يمكن طرح سؤال «ما هو؟» دون أن يكون إكثارٌ ضمني، إذاً دون نوعٍ من الاستنسـاخ، قد جعل سلفاً تلك اللغة ممكنة؟ لا أقول هذا على سبيل المماحكة وإثارة التشويش استبعاداً لقضيـة خطـيرة. بـل أسـتعرض للتذكير أمـوراً لا بـدّ أن تحصـل، بـدأت تصبـح ناصعـة فـي وضوحها: فقبـل التفكير بأجيـال متوحشـة مـن مستنسَخين مدجّجـين بالسـلاح وجـاهزين لغزو أوروبـا، نعلـم بـأن بعـض

[7] بصدد مسألة الاستنساخ، انظر الفصل الرابع من كتابنا الحالي تحت عنوان: «حرية مجهولة الآفاق».

الاستنساخات العلاجية سوف تكون دون تأخير تحت السيطرة وسوف تكون مفيدة، إذاً سوف ينظر إليها دون تأخير على أنها لازمة وضرورية. نعم، والتفريق بين استنساخ العلاج واستنساخ التكاثر لا يقوم على أساس، ما لم تتم الإجابة على أسئلة ذات مظهر فلسفي: على سبيل المثال: ما هو التكاثر («الطبيعي» أو غير الطبيعي، «الاصطناعي» أو غير الاصطناعي: إذاً ما هي «الطبيعة»؟ إلخ..)؟

ما هو كمال شخص ما؟ في أي لحظة ووفق أي معايير نعطي تعريفاً لمصدره؟ ما هي الولادة؟ ما هو الغريب عن كل «استنساخ» في «الطبيعة» أو في «الثقافة»، إلخ.؟ هذه الأسئلة القديمة تظل وتعود لتصبح جديدة كل الجدّة، خصوصاً بفضل تلك الانقلابات التكنو - وراثية، ولهذا سوف توجَد دائماً ليس الأسرة - بـ«أل» التعريف -، وإنما «صيغة» أسرة، وارتباطات، واختلافات[8] جنسية، و«علاقة جنسية» (حتى حيث لا وجود لها، على قول لاكان)، ورابطة اجتماعية حول الإنجاب بجميع أشكاله، وتأثيرات قصوى، وتأثيرات المحافظة على البقاء - وجانب قانوني. غير أن استمرارية نظام ما لا يُنتج مقدّماً أي شكل قابل للتعريف لأي موديل أسري مهما كان شأنه.

إ. ر.- في العمق، يرى نفرٌ بأن كل شكل للتنظيم النفسي ليس سوى تكوين ثقافي أو اجتماعي، بينما غيرهم، على العكس، يدعمون الفكرة «الطبيعية» التي مفادها أن المجتمع - وبالتالي التكوين النفسي - يُفترض

---

[8] العلاقة مذ ذاك ليست لا - جنسية، بل هي غير هذا كلياً، إنها جنسية لكن بطريقة مختلفة، أبعد من الاختلاف بين الطرفين والذي يحكم اللياقة في جميع الأنظمة، أبعد من التعارض مؤنث / مذكر، أبعد من الجنسية الثنائية، مثلية أم غير مثلية، والتي هي ذاتها دائماً. أنا أحلم على الأقل بإنقاذ الأمل في هذه القضية وهذا ما يرغبني بالإيمان بتعدد الأصوات في المجال الجنسي، بهذا العدد غير المحدود من الأصوات المتشابكة، بذلك المحرّك للعلامات الجنسية غير المحددة الذي يمكن لتراقصه استدراج جسد كل «فرد»، اجتيازه، تقسيمه، تكثيره، سيان أكان تصنيفه «رجلاً» أم «امرأة»، حسب المعايير السارية»، في «ثلاث نقاط على السطر»، المصدر السابق، ص: 167 - 168.

بأنه قائم على أساس بيولوجي ملزِم. ضمن هذا المنظور، يرى بعضهم بأن الجنسية المثلية هي ثقافة، باعتبارها صنفاً ما[9] (gender)، ماهية جرى تكوينها، بينما يرى آخرون أنها بالتأكيد فطرية، وحتى جينية وراثية، غريزية. حتى أن نفراً من المثليين باتوا يحلمون بأن يكتشف العلماء ذات يوم جينة (مورِّث) الجنسية المثلية، وهو ما كان سيسمح إذا ما حصل بنفي إمكانية ارتباطها بالبيئة المحيطة أو بتنظيم نفسي لا شعوري.

في زخم هذا الجدال، تظلّ فكرة وجود أساس بيولوجي للمجتمعات البشرية[10].

ج. د.- أودّ تجنّب السماح بحجزي في مواجهة الاختيار بين حدّي الطبيعية / التكوينيّة، ولا أعطي مشروعية لأيٍّ من التعارضات المفهومية التي يتقدمون بها، كافتراضات أو كمسلَّمات، لدعم هذين الحدّين المتقابلين. وأبذل جهدي كي لا أكون طبيعياً ولا تكوينياً - إذا كانت هذه الكلمة الأخيرة تُحيل إلى نوع من التجميع الاعتباطي دون جذور، بعيداً عن كل أصل بيولوجي. بين هذين الحدّين، أراكِ قد وضعت مفهوم «التكوين النفسي». لكن هنا أيضاً يجب أن نعلم ماذا يعني «النفسي». فلدى فرويد، تظل العلاقة بين النفسي والبيولوجي، كما تعلمين، معلّقة على الدوام، مؤجّلة لبلورة لاحقة في الأجيال المستقبلية، إذاً هي في حقيقة الأمر شديدة التعقيد[11].

---

[9] هذه هي مقولة ديدييه إريبون، الذي يستخدم تصنيفات بيير بورديو، في «تأملات حول مسألة اللواط»، باريس، فايار، 1999. بشأن مورِّث المثلية، ارجع إلى اليزابيت رودينيسكو، «لماذا التحليل النفسي»، المصدر السابق.

[10] بشأن هذا الموضوع ارجع إلى فرانسواز إيريتييه، «مذكّر مؤنّث. فكرة الاختلاف»، باريس، أوديل جاكوب، 1996.

[11] لم يتخلَّ فرويد أبداً عن فكرة إيجاد قاعدة بيولوجية ينهض عليها التنظيم النفساني، لكن هذا لم يمنعه من التخلّي عن إنشاء «بيولوجيا للفكر». بل توجّه، على العكس، نحو إنشاء ميتا - بسيكولوجيا، تتمايز عن علم النفس الكلاسيكي، وتسعى إلى بلورة موديلات نظرية غير مرتبطة ارتباطاً مباشراً بمعاينة سريرية.

في جميع هذه المسائل، البالغة الأهمية، لا أريد أن أتخلّى عن أيٍّ من الحدّين. وأرغب في إيجاد طريق يأخذ بعين الاعتبار الجبريات الوراثية والبيولوجية، المعقدة بحدّ ذاتها وليست «طبيعية» بكل بساطة. ففي البيولوجي والوراثي تشفيرات، وتوجيهات مبرمجة، و«لغات» و«كتابات». بتعبير آخر، يوجد نوع من «الثقافة»، بل «تقنية» خاصة بالمورّثات، تجعل جميع أنواع التركيبات ممكنة. لا أريد بالتالي التخلّي عن المعرفة البيولوجية أو الوراثية، بكل ما افتتحت من تقدم وتكامل.

مع هذا فـ«النفسي» - أو الثقافة، أو الرمزي، رجوعاً إلى هذه الترادفات، دون المصادقة عليها، علماً أنها غالباً ما تعتبر مؤكدة - هو الذي تولى المتابعة، وهي تحديداً متابعة تخالفية، للقوانين المسمّاة وراثية - بيولوجية. في بعض «الأوقات»، يستطيع ذلك التخالف إيقاف وقطع تلك القوانين؛ وفي أوقات أخرى، يمكنه أن يُدخل، على مكنون العنصر الحيّ، اختزال تشكيل جديد. والانقطاع بحدّ ذاته ينتمي إلى مجال الممكنات الوراثية أو البيولوجية. فليست هي مجرّد «أوقات» مختلفة من التخالف. فالتخالف يعني في الوقت نفسه «الشيء نفسه» (الحيّ لكنه مؤجَّل، المستبدل، المستعاض عنه برديفٍ داعم، بتعويض، ببديل تلتحم معه «التقنية») و«الآخر» (المتنافر بالمطلق، المختلف جذرياً، غير ممكن الانقسام أو الترجمة، المجرّد من كل اختزال، الآخر - كلياً أو الموت). الانقطاع التخالفي هو في الوقت نفسه مدوّن مجدَّداً في اختزال الشيء نفسه ومنفتح على تزايد وإفراط الآخر كلّياً. ورجوعاً إلى هذه الكلمة، سوف يكون «النفسي» موجوداً، أي ستكون «الحياة» موجودة، فور ظهور هذا التخالف، أو بتعبير أدق (إذ يمكن ألاّ يظهر «بصفته تلك»، ودون شك فهو لا يفعل هذا أبداً) حالما يترك وراءه «أثراً» (لا إشارة، أو دالاً، ولا أي شيء كائناً ما كان ممّا يمكن القول بأنه «حاضر» أو «غائب» بل هو «أثر»).

نعود إلى مسألة الأسرة، حيث ستكون دائماً رابطة أسرية من حول

«الولادة». إذاً، لن يكون بالإمكان طمس الولادة - وبالتالي، من بين أمور أخرى، تراث جينيٍّ ما. ولكن ماذا يعني فعل «وُلِد»؟ فإذا ميّزنا «الولادة» تمييزاً قوياً عن منشئها، عن بدايتها، عن مصدرها، إلخ، لعلّها ستكون مسألة مستقبلية، مسألة جديدة تماماً. فالفلسفة أكثر انسياقاً وراء معالجة مسائل المنشأ والنهاية، الحياة والموت. لكن في الولادة ما لا يدخل في هذه التصنيفات، وهو ما لم تكرّس له الفلسفة إلا اهتماماً ضئيلاً «مفكراً».

تعلمين اليقين الافتراضي الذي بموجبه نعلم دائماً من تكون الأم، لكننا لا نعلم بالنمط المؤكد ذاته من يكون الأب. فالأبوة تكون داخلة ضمناً في حكم، أما الأمومة فتُخلط بالإدراك الحسّي. على هذا «الوضوح الناصع» (الوضوح «الافتراضي» للأمومة، تحديداً، ولا - وضوح الأبوّة)، يستند فرويد ويراهن بهدوء في حكايته لحالة «الرجل ذي الجرذان»، ويستشهد بليخنبرغ[12]. ويستخلص منه أن الأبوة تمثل تقدماً للعقل وللحكم العقلاني، خطوة تتجاوز الإدراك الحسّي.

والحال، فهذا المخطط، حتى بل خصوصاً لدى فرويد، يبدو لي اليوم هشّاً أكثر من أي يوم مضى. فنحن اليوم أقل من أي يوم مضى لا يمكن أن نكون واثقين بأن الأم بالذات هي تلك التي نظن أننا رأيناها تنجب. لأن الأم ليست فقط المورّثة، فمنذ القديم وعلى الدوام، وليس التحليل النفسي هو الوحيد ليعلّمنا هذا، يمكن لشخص آخر أن يصبح، أو أنه كان «الـ» أمّ، إحدى الأمهات. نعم، وأصعب الأمور على الفكر، أصعب

---

[12] سيغموند فرويد: «ليختنبرغ: «عالم الفلك يعلم باليقين ذاته تقريباً إن كان القمر مسكوناً ومن هو أبوه، لكنه لا يعلم بيقين مختلف كل الاختلاف من هي أمّه.» كان التقدم للحضارة عظيماً حين قررت البشرية أن تعتمد، إلى جانب شهادة الحواس، شهادة الاستنساخ المنطقي، والانتقال من نظام الأمومة إلى نظام الأبوّة»، «ملاحظات بشأن حالة عصاب هاجس». (1909)، في «خمسة تحليلات نفسية»، باريس، PUF، 1954، ص. 251.

عاد جاك لاكان إلى هذه المقولة في بلورته لمفهوم «اسم الأب». انظر اليزابيث رودينيسكو، «جاك لاكان»، المصدر السابق. انظر أيضاً جاك ديريدا، «داء الأرشيف»، باريس، غاليله، 1995.

ما هو مرغوب أولاً، ثمّ ما يمكن القبول به ثانياً، ليس كوحشية مخيفة، هو دائماً ما يلي: وجود أكثر من أم. بدائل من الأمهات، في كثرة لا يمكن الانتقاص منها. فاليوم، الأم الحاملة للجنين وتلك التي تصير، بالمعنى الدقيق للكلمة كما يقال دون تدقيق، الأم، هما شخصان اثنان. ناهيك عن كثير من الأمهات الأخريات اللواتي يتقدمن كبدائل! بتعبير آخر، هوية الأم (وكذلك التعرّف الحقوقي الممكن على هويتها) تُستمّد من حكم استنتاجي، من استدلال متحلّل من كل إدراك مباشر تماماً كما هو شأن ذلك «الوهم الشرعي» لأبوّة مبنية على النقاش الذهني (legal fiction، هكذا كان يقول أوليس جويس عن الأبوّة).

إن القدرات التقنية - العلمية (تلقيح اصطناعي، أم حاملة، استنساخ، إلخ). سوف تسرّع دون شك في المستقبل، حدوث انقلاب في العلاقة أب / أم. لكنه لن يكون سوى تسريع لا غير، وتخالف، من الضخامة والرهبة بمقدار ما هي عليه آثاره البادية: فالـ«أمّ» كانت على الدوام، هي أيضاً، أمّاً «رمزية» أو «يمكن استبدالها»، كما هو شأن الأب، واليقين المكتسب في لحظة الإنجاب لم يكن في رأيي سوى خديعة. وهي، بالتأكيد، خديعة نفعية، إسقاط لرغبة طاغية، لكنها تظل خديعة. وتظل كذلك - وإلى أبد الآبدين وأكثر من أي يوم مضى.

إ. ر.- هل تسمح بالتوضيح؟

ج. د.- وضوح ناصع ثان: قبل الوصول إلى إمكانية وجود أمهات حاملات، نعلم أن الأم، في بعض الأوساط الاجتماعية، كانت «تقوم بالولادة». ولكن امرأة أخرى - المرضعة - هي التي كانت تربي الطفل. وكان بإمكان الأب على أي حال أن يصير الأم الحقيقية كما كان بإمكان الأم الرمزية» أو «الوهمية» أن تكون مختلفة عن الأم «الحقيقية» - علماً

أنها «حقيقية» أكثر من الحقيقية. فلا يمكن تقليص وضعية الأم أبداً لتقتصر على صفة الولادة. كان يقول روسو «ماما»، وكم من الأمثلة الأخرى عن أمهات لم يكنّ الوالدات، وعن والدات لن يكن أبداً أمهات.

إ. ر.- خاصةً في القرن الثامن عشر.

ج. د.- اليوم أقل من أي يوم مضى. (دون شك يجب زيادة حدة التفريق بين الأم والأمومة، بين رغبة الأم ورغبة الأمومة. أنا جرّبت تناول هذا في موضع آخر)[13]. وقد بدؤوا يضاعفون إمكانيات حمل امرأة أخرى للحيوان المنوي فهي ببساطة «بطن مستأجَر»، كما يقال بالإيطالية، أو «أم حاملة»، كما نقول بالفرنسية. إذاً، ليست الأم هي التي حملت الجنين، ولا حتى تلك التي تضع الجنين. من وجهة نظر العلاقة طبيعة / عقل، فالتعارض وهم شرعي / أمومة طبيعية سيكون عليه بالضرورة تغيير موضعه. لكنما ستظل هناك «صيغة» ولادة و«صيغة» رابطة أسرية من حول الطفل. هذا الثابت اللامتحوّل سوف يبقى، غير أن تنظيم المواقع على التسلسل يصبح أكثر حركية. وهذا التنظيم ما كان في يوم من الأيام «طبيعياً» لأي «كائن حي» («إنساناً» كان أم «حيواناً»)، لكنه يتبدّى كذلك ويروح يتناقص مع الأيام. ونظراً لبقاء هذه الرابطة «الاجتماعية»، «الرمزية»، «الوهمية» على الدوام من حول الولادة، فيجب رسم حدود علاقة لا انتقاص ولا تحوّل فيها بين ما نسمّيه من جانب الوراثي، البيولوجي، الـ«طبيعي»، ومن الجانب الآخر الرمزي أو «الثقافي». والخيط الناظم لهذه القرابة الأولى موجود، ولم يعد بالإمكان إنكاره علمياً (حتى حيث يقوم على الانقطاع والتأجيل!).

---

[13] جاك ديريدا، «القنديل»، مقدمة لجاك تريلنغ، «جيمس جويس أو الكتابة القاتلة للأم»، بلفور، سيرسي، 2001.

حتى داخل أشد الحلقات روحانية في ظاهرها، يستمر الشكل الوراثي لـ«الحياة» على قيد الحياة، بمثل ما تستمر باقية الرابطة الشكلانية ظاهرياً بين الحياة التي يقال عنها طبيعية وحياة الفكر. وسوف يتوجب علينا تعلّم كيف نتعلّم من جديد أخذه أكثر فأكثر بالحسبان. أنا لا أريد الاختيار بين الوراثي، والوظيفة الرمزية، والتكوينية. فلا يكون التكوين كيفما اتفق. بقي علينا، مع كل هذا، الالتزام بعدم خلط كل الأشياء. فلا يجوز سحق نضيد طبقات «الحيّ» هذا الحيّ الذي يقوم ما يزال دائماً ويستمر حيّاً ليحقق «المعرفة» و«معرفة التمييز». فليس من حياة («حيوانية» أو «بشرية») إلا وتفترض استعداداً ما للتمييز، التحليل، التفريق: بين أشكال الحياة كما بين «الحيّ» و«الميت». لنبدأ إذاً بتطبيق استعداد التمييز ذاك على الحياة ذاتها، عموماً، ولنميّز الهيكليات والمستويات.

إ. ر.- أنا أوافقك، ولكن الجديد بالقياس إلى هذا الموديل الكلاسيكي عن الوهم الشرعي وعن اليقين المزعوم بصدد الأمومة، هو أننا أصبح بإمكاننا تحديد هوية الأب البيولوجي بفضل روائز المورّثات. فيوجد هنا، في رأيي، تغيير جذري.

ج. د.- تحديد هويّة المورِّث لا تقتصر على تحديد الأب. والمورِّث ليس هو الأب! فالأب هو شخص ما «يعترف» بالطفل، والأم تعترف بالطفل. وبطريقة لا تكتفي بالجانب الشرعي. لكن الغموض يتمركز بأكمله في تلك «التجربة» التي يسمّونها على عجلٍ «الاعتراف». فأبعد أو أدنى من الجانب القانوني، يمكن لصيغ الاعتراف أن تكون متنوّعة، معقدة، ماكرة، ويمكنها أن تمتد أو تستقر، أو تتقلقل في سياق تاريخ لا يمكن أبداً تحديد غايته النهائية. فهذه «التجربة» هي التي سوف تفسح

المجال لنشوء نسيج بالغ التعقيد قائم على الإمكانيات الرمزية - ولإنشاء علاقة (دائماً متأرجحة بين الاستقرار والهشاشة، وغير مؤكدة أبداً) بين «لحظة التوريث» و«اللحظة الرمزية». وهذه الظاهرة، ظاهرة «الاعتراف» لا يمكن لها أبداً أن تتقلّص لتنحصر داخل بعدها الشرعي فحسب، ولا داخل امتياز ما «أبوي» أو «أمومي»، بل نحن نوغل بعيداً في التهوّر إذا ما خصصنا بها «الأسرة» البشرية لا غير. فهناك أجناس عديدة نطلق عليها ببلادة صفة «الحيوانية» تقوم بتجربة في غاية الإرهاف، وهي تجربة محسوسة، معقدة، بكل ما يخطر على البال من مصادر «بديلة»، من بدائل «تعويضية»، من «حموات» و«أحماء»، وأخوال، وأعمام، إلخ. وليس هذا مقتصراً على «القرود العليا»، وليس هذا مقتصراً على الثدييات!

إ. ر.- ألا تعتقد بأن إمكانية التعرف بشكل جازم على «أثر» هذا الفرد المحدَّد أو ذاك (والداً كان أم مجرماً، إلخ). بدأ يُحدث تغييراً في تمثلنا وعرضنا للأصول والفروع؟

ج. د.- نعم، في أشكال تمثلنا وعرضنا لهذا الأمر. ولهذا حسابه بالفعل بما يخصّ الإجراءات القضائية، والقوانين حول الميراث والمسؤولية الجرمية، إذاً بما يخصّ القانون وتقنيات الشرطة خدمةً للقانون. لكن هذا لا يُحدث تغييراً كبيراً في الأمداء التي نتكلم عنها والتي هي سابقة للأمور القضائية، وحتى سابقة للأمور السياسية. من وجهة نظر التنظيم الرمزي، فالاستثمارات الوهمية ضرورية ضرورة مطلقة (وتاريخ القانون يتكيف مع هذا الأمر، في مفهوميته التي غالباً ما تكون موضع شك). وانظري إلى ما يحصل لدى استبدال الطفل في دور التوليد الفقيرة. فوفق النسق الوهمي، يريد الأبوان قطعياً أن يكون الطفل ابنهما. لكن إذا

بُدّل ابنهما بطفل آخر دون أن يعلما بالأمر، وإذا ما كتمنا السرّ تماماً، فهو خافٍ حتى على اللاشعور، سوف تنشأ علاقة قرابة بالطريقة نفسها. لا من سمع ولا من رأى.

الرغبة أو وهم الحيازة الخاصة، أبويّة أو أمومية، ليست قائمة على أساس وراثي بصورة خالصة، وإنما هي تتوضّع تطعيماً، لتتغذى غذاء طفيلياً منه، على وهم الوراثي: «هذا من لحمي ودمي!»، «أحب طفلي لأنه من لحمي ودمي، لأنه (قليلاً) جزء منّي (وقليلاً، قليلاً أكثر) لأنه هو أنا بالذات، في صورة أخرى». عظيم، القضية فيها نظر!.

إ. ر.- لكن مع هذا، فاللجوء المنهجي الشامل إلى الأثر، إلى الإثبات، أي إلى الأرشيف المطلق، لا يمكن إلا أن يغذّي هذا الوهم النرجسي حول أبوة تنال أخيراً «البرهان»؟

ج. د.- يقيناً، هو «وهم نرجسي»، لكن هذا لا ينشئ أي أبوّة. ولا وجود لأرشيف مطلق، والأثر ليس إثباتاً أو برهاناً. إن الوهم يبدأ بالتحرّك، ويولّد حركة من اللحظة التي «يؤمن» فيها الأب و / أو الأم إيماناً فعلياً بأنهما «الأقارب» / الحقيقيون / لما يروح «ينمو» على هذه الصورة داخل بيتهما. هنا يجب التنقيب، ومتابعة التنقيب، لنعلم ماذا يعني «الإيمان» بذلك. وماذا يعني «النموّ». ونموّ إيمان ما. في هذه الحالة وفي حالات أخرى. هناك وهم «بشأن» الوراثي؛ فنحن نحب أبناءنا أكثر من أبناء الآخرين لأننا نسلّط عليهم تماهياً نرجسياً: هذا من لحمي ودمي، هذا أنا. ويمكن أن يكون الوهم تقريباً هوَ هوَ ذاته، أو مشابهاً له، حيال أطفال بالتبنّي.

إ. ر.- لكن في مجتمعاتنا، لا شك أنه سوف توجد إزالة للهوية المجهولة بشأن أصل الأطفال المولودين من «س» للمجهول أو الناتجين عن تلقيح اصطناعي. وهذا ما يتمنّاه نفرٌ، ويرفضه نفرٌ آخرون[14]. أمّا أنا فمن المحبّذين، لكن المؤكد، هو أن الطفل يجب عليه قطعاً أن يكون قادراً، إذا تمنّى ذلك، على الوصول إلى تاريخه، ما دمنا نعلم بأن الحقيقة في جميع الأحوال مآلها أن تستقر في اللاشعور. وأرى من طرف ثانٍ بأن الوالدين يجب عليهما قول الحقيقة لأطفالهما حول أصولهم، ما كان في حالات التبني أو في حالات التلقيح الاصطناعي IAD.

ج. د.- بماذا أردّ على صديقة تقول لي بأن «على الوالدين قول الحقيقة لأطفالهما»؟ من الأفضل في واقع الأمر أن يعتقد الطفل بأنه يعلم. فأنا أعتقد كل الاعتقاد بأني أعرف أبي وأمي. أبعد من هذا، لا أعرف أصوال والديّ. ولن أعرف أبداً، بمعنى المعرفة التي يقال لها مؤكَّدة، ماذا جرى بين أبي وأمي الافتراضيين «بصدد» ولادتي. لكن ما هو هام لتوازني، لـ«صحتي النفسية»، هو شعوري الواثق بما فيه الكفاية بأن أبي هو أبي، وبأن أمي هي أمي. حتى لو كانا قد خدعاني بفعالية حتى آخر عمري، فالاعتقاد لديّ يمكنه أن يستمرّ.

إ. ر.- بصراحة، أنا لا أرى هذا. فحسب فهمي، لا توجد فعالية في الخداع في هذا الميدان. فالحقيقة مآلها في النهاية أن تطفو والأطفال المخدوعون حول حقيقة أصلهم لديهم دائماً على وجه التقريب أعراض تشير إلى أن لا شعورهم يعرف الحقيقة رغم تشويهه لها. وأنت الذي

---

(14) انظر، حول هذا الموضوع، جنفيف دوليزي دو بارسفال، «حصّة الأب وحصّة الأم مع فجر عام 2000»، ولدى ماري تيريز مولدركلين، «القانون المقارن حول الأشخاص والأسرة»، بروكسل، برويلان، 1998، ص: 143 – 160.

دافعت، في وجه لاكان، عن أن الرسالة لا تصل بالضرورة إلى المرسل إليه[15] - بتعبير آخر أنه لا وجود لإمبريالية مستحقة للقدر الذي يحمل الدلالات - فكيف يمكنك الاعتقاد بفعالية خدعة ما؟

ج. د.- بالضبط، هذا مثال جيد، وذاك لأن الرسالة يمكن دائماً ألاّ تصل إلى وجهتها ولهذا فعمليات الخداع (وسوى ذلك من الأمور الشبيهة، في مجال الضياع، ووجود آثار متعدّدة لاقتفائها، وضروب من سوء التفاهم بالمطلق، إلخ) يمكنها أن تترك رهن العذاب ما تسمّينه الحقيقة، وما نرجو نحن بيأس وقنوط أن نتمسّك به كحقيقة.

نعم، فكرة الفعالية عليها أن تمرّ عبر اللاشعور. فإذا كان شيء ما فعلاً في الشعور، وإذا، لا شعورياً، سمحنا بمرور أعراض، لن تكون في الواقع أيّ فعالية. لكن إذا كنت متيقّناً بالمطلق، شعورياً «و» لا شعورياً، بأن أمي هي أمي وبأن أبي هو أبي، فهذا سيجعل الأمور تسير على خير ما يرام.

إ. ر.- شرط أن يكون هذا صحيحاً وأن الأهل لا يخفون شيئاً عن حقيقة النسب.

ج. د.- إذا أخفى الأهل السرّ وتركا الأعراض تدلّ عليه، فهذا لن يسير كما يجب، معك حق. ما عدا ذلك، فهذا تمام التمام، حتى لو كان هذا «غير صحيح». فهذا يصير «صحيحاً».

---

[15] في «البطاقة البريدية»، المرجع السابق، قدّم جاك ديريدا تعليقه على ندوة لاكان الشهيرة «الرسالة المسروقة» لإدغاربو. انظر جاك لاكان، «كتابات»، المرجع السابق. ارجع أيضاً إلى الفصل التاسع من كتابنا وعنوانه: «تمجيد التحليل النفسي».

إ. ر.- لكن عند إخفاء مثل هذا السرّ حول أصل النسب، لا يمكن إلغاء الأعراض المرافقة. بطبيعة الحال، عندما يجهل الأهل أنفسهم أصل الطفل، فهم لا يكذبون إذا نقلوا حقيقة جهلهم للأمر. وواقع الحال أن السرّ الذي يُراد إخفاؤه يعود دائماً بشكل أعراض.

ج. د.- غالباً، إنما ليس دائماً، ليس بالضرورة. عندما أتكلم، كحالي منذ قليل عندما تكلمتُ سريعاً جداً، عن «فعالية» تمرّ عَبْر اللاشعور، فأنا أتمنى أن أُفهم بتأنٍ. لأنني لا أمتدح بصورة كلبيّة كذبة «تمشي» بفضل اللاشعور أو تماشيه جيّداً (علماً بأن هذا غالباً ما يجب أخذه بالاعتبار، وليس هنا المجال ليكون لدينا الوقت، ارتجالاً، لنفصّل، كما يقضي الواجب، بشرح المسألة الكبرى، مسألة الحقيقة، والمصداقيّة والعارض المرضيّ في منطقٍ يأخذ التحليل النفسي على محمل الجدّ قليلاً).

كلا، أنا إنما أكتفي بمراعاة سببيّة نوعية (سببيّة نفسانية أو رمزية، إذا أردتِ) لا تتقلّص إلى محض عملية وراثية خالصة وبسيطة، هذا على فرض وجود «الخالص والبسيط» في يوم من الأيام. وإذا افترضنا جدلاً بأن مدام وارنز استطاعت، بالفعل، إقناع جان جاك بأنها كانت «ماما» الحقيقية له، فلا بدّ أنها أصبحت كذلك في نظره. وما كان لهذا أن يُعتبر كذبة أو تكتّماً، حتى لو، وفق معايير «موضوعية» ووفق مفهوم عن الحقيقة ممّا لا محلّ له في مجال ما نحن بصدد الكلام عنه، أعني موضوع النسب، الأبوّة، الأمومة، لم تكن «ماما» هي فعلاً أمّه.



4

حرية مجهولة الآفاق

إ. ر.- الآن بعد أن تكلمنا عن الأثر الوراثي أو البيولوجي، يمكننا منطقياً تناول قضية المذهب العلمي المعاصر، أعني تلك الأيديولوجيا، المشتقة من الخطاب العلمي والمرتبطة بالتقدم الواقعي للعلم وللفروع العلمية، والتي تزعم حصر جميع السلوكيات الإنسانية بعمليات فيزيولوجية حقيقية تجريبياً[1].

في مواجهة تلك الهيمنة، التي تسير كتفاً إلى كتف مع تحويل الإنسان إلى آلة، تساءلتُ عمّا إذا لم يكن من الواجب إحياء واسترجاع المثل الأعلى عن مفهوم سارتري تقريباً حول الحرية على أن لا تُستبعد منها الحريات اللاشعورية.

ج. د.- بالتأكيد، ليس المذهب العلمي هو العلم. ورجال ونساء العلم يتم التعرّف عليهم بأنهم لا يكونون أبداً، تقريباً أبداً، من القائلين بالمذهب العلمي. وإذا قام المذهب العلمي على التوسيع غير المشروع لحقل المعرفة

---

[1] تعمّم مصطلح المذهب العلمي اعتباراً من 1911 للدلالة على الإيمان القائل بأن «العلم» - أي الماهيّة التي تضمّ جميع العلوم - سيكون بإمكانه شرح وحل مجمل الظواهر الإنسانية. في 1890، في «مستقبل العلم»، بدأ أرنست رينان بانتقاد ذلك الموقف منددّاً بـــ«الدين العلمي» (باريس، كالمان - ليفي، 1949). وهكذا فالمذهب العلمي هو «خطاب حول العلم يزعم تحطيم الفلسفة من خلال نشر الخطاب العلمي بالذات»، في دومينيك لوكور، «معجم تاريخ العلوم وفلسفتها»، باريس، PUF، 1999، ص. 582.

العلميــة أو علــى إعطــاء بعــض النظريــات العلميــة نســقاً فلســفياً أو ميتافيزيقياً لا يمتّ لها بصلة، فهو بذلك يجعل بدايته من حيث يتوقف العلم وحيث يتم تصدير نظرية ما خارج نطاق صلاحيتها. إن المذهب العلمي يشوّه أفضل ما يستحق الاحترام في العلم.

على أنني لن أستخدم كلمة «التجريبية» أو «التجريب» بالسهولة التي تكلمت بها عنها. فالتصرف التجريبي ليس بالضرورة علمياً. لكن لا جدال في أن التجريبية المنطلقة إلى أبعد ما يمكن يجب عليها التوافق مع العقلانية النوعية التي تنطلق داخل نطاقها. ويمكن وقوع التجريب في العلوم الطبيعية، وفي البيولوجيا، وفي الأبحاث حول المورّثات، وكذلك، إنما بصورة مختلفة، في علم النفس.

هل تفكر «العصبونات»؟ هذا سؤال قديم ويُطرح عموماً في غير محله من طرف الممثلين الرسميين لعلم «الأعصاب»، بسبب نقص ثقافتهم الفلسفية. هذا أمر معروف جيداً. فمهما كانت كفاءتهم في مختلف ميادين بحوثهم، يقول «رجال العلم» أحياناً ما يعنّ لهم دون تمييز عندما يدسّون أنوفهم في الفلسفة أو الأخلاق (علماً بأن تحديد «ميدان» البحث يكون أحياناً من الأمور الصعبة ولا يتعلّق بكفاءة «الاختصاص» لا غير، بصفته الاختصاصية تلك؛ ناهيك بأن التقويم المؤسساتي للكفاءة يظل مسألة إشكالية).

أما خلط (أفضّل أن أقول تمفصل) الـ«تفكير» (ما يُسمّى هكذا، لكن ماذا يعني فعل «فكّر»؟)، «السلوكيات الإنسانية» أو «النشاط النفسي» مع ظواهر ميكانيكية، فهذا ما قد يقلقني إذا كنا حيال مسعى قوامه المنهجي التقليص والتبسيط. أعتقد أنه من الضروري، وأوافق على الأهمية التي يُنظر بها إلى الآلات وإلى تعقيد آلية عملها. لكن ما يزعجني لدى بعض العلميين الذين تلمّحين إليهم، هو أن قوالبهم الميكانيكية ليست دائماً بمستوى التعقيد الفائق في الآليات، الواقعية

والنظرية، من إنتاج الإنسان (التي تشهد عليها، مثلاً، جميع التناقضات أو التعارضات «ممكن - غير ممكن» والتي تشغل اهتمام «التفكيك» حيثما وَضع تحديداً على المحك، في اللغة، أقوى وأقدر الآليات كي تقولَب وتقنَّن؛ لا من أجل الانتقاص من قيمة الـ«آلية» عموماً، وإنما على العكس تماماً من أجل «وضعها على بساط التفكير» بطريقة مختلفة، إعمال الفكر بطريقة مختلفة بحدوثها وبتاريخيتها). وفي رأيي، أن التفكير الأكثر «تحرّراً» هو ذاك الذي يتوافق باستمرار مع بعض آثار الآلية. ولذلك يندر استخدامي لكلمة الحرية بالطريقة التي أعلم أنك تستخدمينها بها.

في بعض المناسبات، سوف أدافع مع هذا عن الحرية باعتبارها فائض تعقيد بالقياس إلى وضعية آلية محدّدة، وسوف أقاتل دفاعاً عن «بعض» الحريات، لكنني لن أتكلم مطمئناً هادئ البال عن «الـ» حرية. ولاكان ألم يقل في بعض كتاباته إنه لا يستخدم أبداً هذه الكلمة؟[2].

إذا كنت أحاذر من كلمة «حرية»، فلا يعني هذا أنني من جماعة الجبرية الميكانيكية. القصة وما فيها أن تلك الكلمة غالباً ما تبدو لي مثقلة بفرضيات ميتافيزيقية تعطي للذات أو الوعي.. أي الذات المفكرة[3] - استقلالاً مسوَّداً على النوازع الدفينة، على الحساب الرقمي، على الاقتصاد، على الآلية. أما إذا كانت الحرية تعني زيادة التحكّم من خلال

---

[2] بالفعل قال لاكان لفرانسواز وولف، أثناء الحديث الذي أعقب «محاضرة لوفان» التي ألقاها في 1972، إنه لا يتكلم أبداً عن الحرية، دون أن يمنعه هذا من الحديث عنها في مناسبات عديدة. فهو في الغالب يجمع بين هذه الكلمة وبين كلمة الجنون ليشير إلى أن وجود الإنسان لا يمكن فهمه إلا «لأنه يحمل في داخله الجنون باعتباره التخم الذي يحدّ حريّته». كما يقول أيضاً بأن الحرية الإنسانية وهم، شبح، «حرية فظيعة»، لكنه يضمّها إلى الرغبة، وإلى الموت والثورة، في «كتابات»، المصدر السابق، ص. 157، 575، 783.

[3] لدى هوسرل، وَضْعُ العالم المتعالي بين معترضتين (أو époché) من شأنه أن يؤدي إلى تغيير الأنطولوجيا (أو دراسة الحقائق المجرّدة) إلى إيغولوجيا (egologie): فالوجود يقتصر على الأنا التي تفكر. انظر، «تأملات ديكارتية. مدخل إلى الظاهراتية» (1929)، باريس، فران، 1986. وارجع إلى جاك ديريدا، «مشكلة التكوين في فلسفة هوسرل» (1953)، باريس، PUF، 1990.

الآلية، من خلال مطلق آلية محددة، فأنا سأكافح من أجل الاعتراف بتلك الحرية ومن أجل احترامها، لكنني أفضل تجنب الكلام عن حرية الذات أو عن حرية الإنسان.

إ.ر.- تُرى فإلى أي الآليات تُلمّح؟

ج.د.- «جوهر» الآلية موجود في كل مكان، وخاصة في اللغة. وهكذا يتكلم فرويد، مرجعنا المشترك والمتميّز، عن الاختزال، إذاً عن الحساب اللاشعوري (الواقع، اللذة)، عن التكرار وعن جبرية التكرار. إذاً قد أعرّف الآلية بأنها تجهيز قوامه الحساب والتكرار. فحالما يكون حساب، إمكانية إجراء حساب وتكرار، تكون الآلية موجودة. لقد أخذ فرويد بعين الاعتبار آلة الاقتصاد والمنتَج الذي يصدر عنها[4]. وبالفعل ففي الآلية فائضٌ عن الآلية نفسها: إذ في الوقت نفسه يوجد تطويع آلي وشيء ما يعطّل الحساب الآلي.

إذاً، ما بين الآلي واللا - آليّ، هناك علاقة معقدة قيد العمل وليست محض تعارض بسيط. يمكننا تسمية هذا حرية، لكن لا تصح هذه التسمية إلاّ اعتباراً من اللحظة التي يحضر فيها ما لا يمكن حسابه. وهنا أيضاً، يطيب لي التفريق بين «ما يتعذّر حسابه» وهو ما يظل منسجماً مع الحساب (لكنه يتملّص منه لأسباب كامنة فيه، مثلاً الغائية النهائية، حدود سلطة ما، إلخ). و«اللا - حساب له» الذي لا يعود له من انتماء، بسبب جوهره تحديداً، إلى النسق الحسابي. والحدوث - الذي يجب، بجوهره، أن يظل مستعصياً على التنبؤات وبالتالي فهو غير ممكن

(4) جاك ديريدا، «فرويد ومشهد الكتابة» (1966)، في «الكتابة والاختلاف»، المصدر السابق. في تلك المحاضرة يسائل جاك ديريدا الانتقال من العصبي إلى النفساني في مؤلفات فرويد. انظر الفصل التاسع من كتابنا الحالي، وعنوانه: «تمجيد التحليل النفسي».

البرمجة - يكون حينذاك ما يفيض عن الآلية ويتجاوزها. فالذي يجب محاولة التفكير به، ونظراً لصعوبته، هو الحدوث (بـ).. الآلية. وهذا ما أجرب اقتراحه في موضع آخر[5]. لكن من أجل الوصول، إذا كان هذا ممكناً، إلى ما وراء كل حساب، أي أيضاً إلى ما وراء كل تقنية وكل اختزال، يجب أن نراعي البرمجة، الآلية، التكرار، الحساب. إلى أبعد مدى ممكن، إلى ما لا نكون مستعدين أو جاهزين لتوقعه.

ويجب تعقب آثار الحساب الاقتصادي في كل مكان، ولو لم يكن إلا من أجل أن نعلم من أين يفد إلينا «الآخر»، أي اللامتوقّع، أي الحدوث، الذي هو تحديداً يتعذّر حسابه: «فالآخر» يستجيب دائماً، تعريفاً، باسم وبوجه ما «يتعذّر حسابه». فلا يمكن لأيّ دماغ، ولا يمكن لأي تحليل يُفترض بأنه حصري، أن يطلعنا على وفود الآخر إلينا. فوفود الآخر، قدوم القادم، هو (ما) «يحدث» بصفة حدوث غير متوقّع. يجب أن «نأخذ في حسابنا» ما يتحدى تقديم الحساب، ما يتحدى أو ما يَحرِف بصورة مختلفة مسار المبدأ الذي يحدّد العقل، بـ«تقديم حساب» («reddere rationem»، «logon didonai»)، عدم إنكار أو تجاهل ذلك القدوم غير المتوقّع وغير المحسوب للآخر، هو أيضاً المعرفة، مثلما هو أيضاً المسؤولية العلمية.

إ. ر.- مفهوم الجبرية اللاشعورية اليوم والمقولة الفرويدية بصدد الجروح الثلاثة النرجسية[6] هما جزء لا يتجزأ من حديثنا. إنهما موضع

---

[5] انظر جاك ديريدا، «شريط الآلة الكاتبة» في «ورق الآلة»، باريس، غاليله، 2001.

[6] يشير فرويد إلى أن البحث العلمي قد أوقع بالنرجسية الإنسانية، بالأنا، ثلاثة تنغيصات: التنغيص الكوني: فلم نعد في مركز الدنيا (كوبرنيكوس)؛ والتنغيص البيولوجي: لم نعد نشبه الرب وإنما الحيوان (داروين)؛ والتنغيص النفساني (وهو الأكثر إيلاماً): لم نعد أسياد أنفسنا (فرويد). انظر سيغموند فرويد، «من صعوبات التحليل النفسي»، (1919)، في «الغرابة المقلقة ودراسات أخرى»، باريس، غاليمار، 1985، ص. 181 - 187؛ «تثبيت الصدمة. اللاشعور» في «محاضرات مدخل إلى التحليل النفسي»، (1916 - 1917)، باريس، غاليمار، 1999، ص. 363- 264.

قبول. فكلّ فردٍ اليوم يعلم بأنه ذو لا شعور، وبهذا فالتحليل النفسي قد استلم الراية من فلسفة الوعي، من فلسفة الذات الواعية. وأصبح يمثل فلسفة الذات «اللامتمركزة». لقد حالفه التوفيق في الجمع بين عرفين متخاصمين بتعديلهما معاً الواحد والآخر، والواحد بالآخر: الموديل العصبي - الفيزيولوجي والموديل «الروحاني» (الاستبطان، ابتكار الذات، استجلاء الأعماق الحميمة). ثم أضاف إلى هذا تراثاً سريرياً نابعاً، من جهة، من الطب النفسي (تصنيف الأمراض) و، من الجهة الثانية، من المعالجات الروحية الغابرة (المداواة بالتحويل).

ولكن ما هو أكثر جدّة في أيامنا، على ما يبدو لي، هو أن هذا الموضوع الحديث والذي فقد تمركزه لا يريد أن يعلم أي شيء عن هذا اللاشعور الذي يعرف بأنه موجود. هو يفضّل إحالة الأمر إلى آليات، إلى عصبونات، إلى صيرورات عضوية، لا يحكم قبضته عليها. ومن هنا فكرتي بإعادة تأسيس حيّز من الحرية لهذا الموضوع المحدّد أو المحاصر من جميع الجهات بآليات (اجتماعية، اقتصادية، بيولوجية). لأننا إن كنا حقاً محدَّدين من جميع الجوانب وإن كان من غير الممكن حدوث أي شرخ، نكون معرضين للاستعاضة عن النفساني بالثقافي، وعن الشمولي بشيء ما لن يكون مشابهاً للاختلاف أو للنفي، وإنما لـ«جذور»، لأصل شديد الرسوخ داخل نطاق سيادة في حيّز أرضي، حتى لو كان هذا الحيّز خيالياً. فوق هذا، فالمذهب العلمي له أثره المشؤوم دائماً في الميدان السياسي.

سوف أذكّر، بخصوص ميدان أعرفه جيداً، بأن قادة «الاتحاد العالمي للطب النفسي»، ودائماً باسم حياد علمي مزعوم - أي باسم المذهب العلمي - رفضوا، منذ عشرين عاماً، شجب الممارسات الاستغلالية لفرعهم العلمي في الاتحاد السوفياتي سابقاً. وباسم هذه العلمية المزعومة ذاتها في الممارسة والنظرية جعل بعض المحللين

النفسيين من أنفسهم شركاء مع الديكتاتوريات اللاتينية – الأمريكية بالتأكيد على أن أخلاقياتهم تفرض عليهم البقاء على الحياد في مواجهة التعذيب والاعتداءات على حقوق الإنسان. وفي ظل النازية، تم استغلال حجة الحياد العلمي بكثافة على هذه الصورة[7]. واليوم، نشاهد ولادة صيغة أكثر soft – لطفاً – لهذا الموقف. فغالباً ما يتذرعون، على سبيل المثال في الطب النفسي، بعلميةٍ مزعومة في مقاربة الأمراض العقلية ليست أكثر من استغلال نفساني للمرضى.

أما طريقة الرجوع في أيامنا هذه إلى سببية محض نفسية أو عضوية، أو إلى اثر ما لشرح العصاب، بينما كان فرويد قد تخلّى عن هذا الطرح في 1897[8]، فأرى فيها موقفاً نكوصياً. فدون إنكار الإلزامات الاقتصادية، أو البيولوجية، أو الاجتماعية، يمكننا إفساح المجال لوجود حيّز ما مكرّس للنشاط النفسي ولفكرة الحرية الذاتية.

ج. د.- بكل تأكيد، ولكني لا أرى جيداً ماذا تعنين بـ «حيّز ما»، وما نحن في واقع الحال نود إنقاذه. نحن يجب علينا التفاهم بصدد كلمتي الذات الفردية والحرية. فما يقاوم، ويجب أن يقاوم هذه الجبرية الملزمة، أو هذه الإمبريالية في الخطاب الجبري، لا أسمّيه شخصياً ذاتاً فردية، ولا أنا، ولا وعياً، ولا حتى أنه لا وعي، وإنما أجعل منه سمة من سمات الآخر، ما يتعذّر حسابه، ما هو رهن الحدوث. والفرادة معروضة في واقع الـ«ما هو قادم» باعتباره آخر وباعتباره متعذّر الحساب. والفرادة بما هي

---

(7) انظر، حول هذا الموضوع، إليزابيث رودينيسكو، «تاريخ التحليل النفسي في فرنسا»، الجزء الثاني (1986)، فايار، 1994.

(8) حصل هذا في 21 سبتمبر / أيلول، في رسالة إلى ويلهلم فليس، حيث تخلّى فرويد عن مفهومه الأول حول الجهاز النفسي أو الـneurotico، القائم على نظرية الإغواء، وهي التي تفترض وجود غواية جنسية حقيقية، إذاً وجود «صدمة»، في أصل كل عصاب. سيغموند فرويد، «ولادة التحليل النفسي»، (لندن، 1950)، باريس، PUF، 1956.

كذلك (ظهرت كذلك أم لم تظهر) لا تتقلص أبداً، في وجودها ذاته، لتنحصر داخل نطاق مبادئ حساب آلياتي ولا حتى داخل قوانين أبعد الجبريات عن التشكيك والجدل. فكيف نسمّي هذا؟ هذا صعب. أنا دائماً أخاف، حينما أسمّي هذا «حرية»، أن أعيد بناء خطاب فلسفي سبق أن تعرّض لحدٍّ ما من التفكيك (أي العودة إلى الحرية كسلطة مهيمنة على الذات الفردية أو استقلالية الأنا الواعية، إرادة «الكوجيتو»، وحتى حرية الوجود –Dasein– إلخ).

والمحاولة الوحيدة، أكثر الآثار الباقية إقناعاً لإعطاء كلمة أو مفهوم «الحرية» فضيلة من بعد التفكيكية – وهذا ما يبدو لي لازماً في أغلب الأحيان، خاصة لاستقبال أو لاستخراج ما هو قادم، ما سوف يكون له قدوم، تحت أسماء أخلاقية أخرى، إعادة تسييس على قياس مفهوم آخر للسياسة، تغيير قيد الحدوث في القانون الدولي، إلخ–، أعتقد أنني ألمح هذا، أنا على أقل تقدير ألمحه، في بعض المقاطع من كتاب «تجربة الحرية» لمؤلفه جان لوك نانسي[9].

وغالباً ما حصل معي، خلال هذه السنوات الأخيرة، كلّما كان عليّ تسمية أشياء من هذا القبيل – الـ«حرّ»، ما يتعذّر حسابه، ما لا يمكن توقعه، ما لا يمكن عقد العزم عليه، الحدوث الطارئ، الواصل، الآخر – أنني كنت أتكلم عن «ما هو قادم».

إ. ر.– ما هو قادم؟

ج. د.– نعم، ما ينبثق على غير توقع وانتظار، يستدعي مسؤوليتي وفي الوقت ذاته يفيض عنها (مسؤوليتي «قبل» حريتي – وهي ما تبدو

---

[9] جان لوك نانسي، «تجربة الحرية»، باريس، غاليله، 1988.

وكأنها تفترض مسبقاً، مسؤوليتي في داخل المؤثرات الخارجية، حريتي دون استقلالية ذاتية)، الحدوث، قدوم (ما) هو قادم دون أن يكون قد اتخذ بعد وجهاً يُعرف به – وبالتالي فهو ليس بالضرورة إنساناً آخر، شبيهي، أخي، قريبي (ترين جميع الخطابات التي قد تصبح حينذاك في مهبّ الريح على يد (ما) ما هو قادم هكذا). ويمكن لهذا أن يكون أيضاً «حياة» أو حتى «شبحاً» ذا شكل حيواني أو إلهي دون أن يكون هو «الحيوان» أو «الله»، لا أن يكون مجرد رجل أو امرأة، ولا حتى مظهراً يمكن تعريفه جنسياً حسب التأكيدات الثنائية، المثلي جنسياً منها وغير المثلي.

هذا ما يمكن أن يكون، ما يجب أن يكون حدوثاً جديراً بهذا الاسم، فهو قدوم لما ولمن، وعمّا وعمّن قد لا أستطيع، لا يجوز «ألاّ أجيب» – بأعلى قدر ممكن من المسؤولية: فهو ما يحدث، أو ما ينقضّ عليّ، ما أنا معرّض للوقوع به، خارج إطار كل تحكّم. الخضوع للمؤثر الخارجي، إذاً، الآخر هو قانوني. وما ينقضّ عليّ على هذه الصورة لا يأتي بالضرورة إليّ لاصطفائي، أنا بالذات، بمثوله أمامي أنا، بحيث أنني «أرى قدومه» أفقياً، كشيء أو كذات ممكنة الاستباق في عمق أفقٍ ما، مستقبلٍ ما يمكن التنبؤ به. فما من «أفق» للآخر أكثر مما هو للموت. الآخر الذي ينقض عليّ لا «يحضر» بالضرورة أمامي أفقياً، بل يمكنه السقوط فوقي، شاقولياً (ليس من «العليّ – الأعلى» وإنما من علوٍّ شاهق!» أو يباغتني بالقدوم داخل ظهري، من الخلف أو من الأسفل، ،من باطن ماضيّ، بحيث لا أرى قدومه، وحتى أنني لا أراه أبداً، فيصبح لزاماً الاكتفاء أحياناً بأن أحسّ به أو أسمعه. وبالكاد.

إ. ر.- شيء ما كما البعد المأساوي؟

ج. د.- يمكن تسميته مأساوياً مع بعض التحفظات. «(ما) هو

قادم» يفيض عن كل جبرية لكنه يفيض أيضاً عن حسابات واستراتيجيات تحكّمي، أو سيادتي، أو استقلاليتي. ولهذا، حتى لو لم يكن أحد «ذاتاً فردية - حرّة»، في هذا الموضع. هناك ما هو «حرّ»، حيّزٌ ما من الحرية ينفتح، فهو «إيجاد حيّز» متحرّر، «متخلص - من إساره» (قبل ومن أجل الأسْر، الالتزام، الاستجابة، الوعد، إلخ). وهذا ما يجعل ذلك الوجه مرتبطاً بجميع القضايا السياسية حول السيادة. فهنا أكون تحت التهديد، وأكون لحسن الحظ، إذا تجرأت وقلت هذا، سهل التجريح. هنا حيث ما هو آخر يمكنه القدوم، حيث يوجد «ما هو قادم» أو «المستقبلي» قَيْد القدوم. أما مع الجبرية التي تتكلمين عنها، فلا يوجد مستقبل.

إ. ر.- لأن كل شيء سيكون مسوّراً؟

ج. د.- كل شيء هو فور وقوعه ماضٍ أو حاضر، وليس من مستقبل. لكن، حيثما يأتي (ما) تبقّى ليأتي، أكون معرّضاً، مرتهناً بأن أكون حرّاً، بأن أحسم أمري، بمقدار ما أنا غير قادر على التنبؤ، على التحديد المسبق، على التشخيص الحدسي. يمكننا تسمية هذا حرية، إنما بالتحفظات التي رسمت للتوّ ملامحها. فشرط حسم الأمر (الحسم «الواجب»، والذي يجب افتراضه مسبقاً في كل الأمور)، هو محك التجربة لهذا الذي يتعذر حسم الأمر بشأنه والذي تحدثتُ عنه للتو تحت صيغة «(ما) هو قادم». فإذا كنت أعلم ما يجب أن أحسم أمري بشأنه، فأنا لا أحسم شيئاً.

فبين المعرفة والحسم، هناك قفزة لا مهرب منها، حتى لو كان من اللازم توافر أكبر وأفضل معرفة قبل اتخاذ قرار الحسم. لكن إذا لم يكن الحسم تحت سلطة معرفتي لا غير، وإنما هو أيضاً «ضمن قدرتي»، إذا كان هو «ممكنـــ»ي، إذا لم يكن سوى الخبر اليقين عمّا أكون وعمّا يمكن

أن أكون، فأنا هنا أيضاً لا أحسم أمري. ولهذا دأبت على القول، وأحاول أن أبيّن، بماذا يمكن لقرار الحسم «لديّ» أن يكون ويجب أن يكون «قرار الحسم لدى الآخر» في داخلي، فهو حسم «سلبي»، حسم يقوم به الآخر دون أن يعفيني من أي مسؤولية. فهذه مقولة فاضحة حيال الحس السليم وحيال الفلسفة، لكنني أعتقد أن بالإمكان عقلانياً (هذا ما لا أقدر عليه هنا) البرهان على الضرورة القطعية لها وعلى تبعاتها. وعندما أقول «عقلانياً»، فأنا أستعين بوضوح بتاريخ العقل، وبالتالي أيضاً بمستقبليته. بـ(ما) هو قادم تحت اسم العقل.

إ. ر.- إمكانية الحرية لديك هي إذاً ما هو قادم، ما لن يكون بالإمكان معرفته: الحدوث المتعذّر توقّعه، المتعذّر حسابه.

على هذا قد يمكننا مناقشة مسألة اختراقات علم البيولوجيا، لا كجبرية تعيق ممارسة الحرية الذاتية، وإنما كشيء يجب ضمّه إلى ذلك المتعذّر حسابه. يتجه تفكيري خصوصاً إلى الاستنساخ، الذي سبق حديثنا عنه. أنا لا أتفق، في هذه المسألة، مع موقف الذين يستهجنون العلم بشدة ويجعلون منه شيئاً شيطانياً دون أن يفهموا بأن المذهب العلمي، وليس العلم، هو الذي يهاجم بكل ذلك العنف الأنسنة، والفلسفة، وفرويد، والتحليل النفسي. وأرى بأن تخيّل تصنيع كائن بشري (استنساخ تكاثري) متصلٌ بالمذهب العلمي، بخيال علمي، ولا محلّ للتخوف منه في الظروف الراهنة[10]. فحتى إذا كان مثل هذا التكاثر ممكناً تقنياً، فلن يكون وجود

[10] الاستنساخ البشري التكاثري تقنية تتيح تخليق أجنّة يُصار إلى إعادة زرعها في الرحم لتوفّر ولادة رضيع مماثل وراثياً لفردٍ سبق أن وُلد. أما الاستنساخ غير التكاثري فيقوم على تصنيع أجنّة كي تُستخدم بعض خلاياها لغايات استطبابية ولمعالجة بعض الأمراض مثل السكّري أو الألزهايمر دون وجود خطر لرفض العضو المزروع. انظر حول هذا الموضوع هنري أتلان، مارك أوجيه، ميراي ديلما – مارتي، روجيه – بول دروا، نادين فريسكو، «الاستنساخ البشري»، باريس، سوي، 1999. في أغسطس / أب 2000، أعطت الحكومة البريطانية موافقتها على الاستنساخ غير التكاثري.

الكائن المستنسَخ هو الوجود الذي نتخيله في يومنا هذا، والسبب تحديداً أن الوجود سوف يقضي بأن يكون المستنسَخ فرداً مستقلاً وأن تكون له هويّة مستقلة. حيال هذا الأمر، أظن فرويد كان سيشعر بشغف أمام المشاكل الراهنة.

ج.د.- هذا معقّد جداً، بكل تأكيد، يجب الإقرار بهذا مقدّماً. أمام بعض الصور، وبعض العرض المسرح للتكاثر المتماهي وفي مجموعات لأفراد من البشر، أتفهم أن يسود الشعور بالرعب وأنا هكذا أفسّر ردود الفعل المباشرة والعاطفية لبعض الناس من المسؤولين السياسيين على أعلى مستوى، أولئك الذين يقال لهم «الحكماء» الرسميون في «اللجنة الأخلاقية» على سبيل المثال. فـ«الكفاءة» الفلسفية، أو الأخلاقية أو السياسية، أو القضائية لهؤلاء «الحكماء»، ومعرفتهم الافتراضية (الحكمة ليست مجرد معرفة، وتحديداً معرفة افتراضية، هنا أقلّ من أي يومٍ مضى) هي بالذات محل الإشكال. حتى لو (هذه فرضية، أليس كذلك؟) لم نطرح على أنفسنا أي سؤال حول الكفاءات العلمية أو حول البصيرة الافتراضية لدى هؤلاء «الحكماء»، نكون هنا بصدد قطاعات حسم، حيث فكرة الكفاءة ذاتها، والمعرفة، والحكمة، للأسباب التي كنت أقولها من لحظة، ذات صلاحية غير كافية بالمطلق، وفي غير محلّها بصورة جوهرية. لكنني من وجهة نظر الخيال، أفهم رعبهم ويمكنني أيضاً أن أشاطرهم إياه. وإذا فكرنا بالأمر، فأنا أعتقد، على كلٍّ، بأنه قد حصل استنساخ، وهو يحصل، وسوف يحصل. فلن تعيق التشريعات الاستنساخ.

ثم، إذا عاينّا عن كثب مفهوم الاستنساخ ذاك - إنتاج فردين متماثلين تماماً، بنيتين من أحياء متماثلين تماماً -، فهذا كان موجوداً باستمرار، هذا يتم في كل وقت في التكاثر عموماً. وليس بالإمكان

مراقبة أو منع التكاثر عموماً؛ ولا يمكن إنكار وجود المثيل المتماهي، والذي يعود، والذي يتكاثر. فالمثيل المتماهي له رجعة في كل وقت. بشكل من الأشكال، في الأسرة، في اللغة، في الأمة، في الثقافة، في التعليم، في الأعراف، نسعى لإعادة إنتاج الشيء ذاته، محاولين إيجاد الأعذار لتبرئة أنفسنا من التهمة. ودون تكثير المتماثل، لن تكون أيضاً ثقافة.

ختاماً، يجب أن نعلم – وهنا نقترب من اعتبارات واقعية أكثر، فعلية أكثر، محسوسة وعملية أكثر – بأن إمكانية الاستنساخ لن تُستغلّ حتماً من أجل غايات رهيبة.

إ. ر.- الاستنساخ غير التكاثري المخصص لمداواة بعض الأمراض الوراثية سجّل بوضوح تقدماً لا يُنكر في ميدان العلم.

ج. د.- بالضبط. ولهذه الأسباب مجتمعة، ليس لنا تناول مثل هذه المشكلة تحت تأثير انطباعات تخلّفها فينا بعض الصور. ويجب أيضاً تحليل هذا التحرّي الخيالي بحثاً عن الأدهى، عن الجانب الوحشي الرهيب (ولقد عرفنا أمثلة عديدة عنه في تاريخ العلوم والتقنيات)، كما يجب ألاّ نعالج المسألة كما لو كانت واحدة وغير قابلة للتجزئة. هناك مشاكل مختلفة تحت اسم «الاستنساخ». فلا يمكن لنا أن نتخذ موقفاً مع أو على الاستنساخ بصورة تعميمية. هنا أيضاً، من الأفضل تحضير مقاربة متفاوتة، تدريجية، دون أن نسمح لأحد بأن يشلّ حركتنا، دون أن نستسلم لردّة فعل تشريعية خائفة، لاستجابة سياسية رجعية تأتي بصيغة «الكلّ أو لا شيء».

إ. ر.- هذا ما قد حصل، على ما يبدو لي.

ج. د.- القرارات الحاسمة الكبرى لم تأتِ بعد. من يفعل ماذا وبماذا؟ من وجهة النظر العملية والتشريعية، يجب أن نتناول بحذر وتأنٍ، حالة بعد حالة، قطاعاً بعد قطاع، المشاكل المرتبطة بهذه الإمكانية أو تلك. ومن يفعل ماذا بهذه القدرة الهائلة؟ أنا لست معادياً للاستنساخ «على التعميم»، لكن إذا ما لاح في الأفق استنساخ كائنات بشرية بصورة مهددة، أعني أن نكون حيال «تهديد» فعلي، كثيف، إلخ.، وفق معايير يجب تحديدها، فيجب شن حرب سياسية، كما كان ذلك ممكناً في مواقف أخرى. ولن تكون هي أول مرّة. فالاستنساخ كان دائماً موجوداً.

لنأخذ مثلاً حالة التربية. ولا أفكّر فقط بتربية الحيوانات، وإنما بتربية بعض المناضلين السياسيين. فهناك سعي دؤوب «لاستنساخ» أفراد يفكرون الأفكار نفسها، ويسلكون السلوك ذاته حيال الزعيم وفي داخل الجماعة، استناداً إلى مخططات معروفة معرفة تامة، فهنا أيضاً نحن أمام استنساخ. هذا دون أن نتحدث عن جميع التقنيات، عن جميع التعويضات العضوية، عن جميع عمليات زرع الأعضاء، مثلاً، وليس فقط في الشأن العسكري أو في قيادة الحروب الكلاسيكية والحديثة.

إ. ر.- لكن هذا لا يمنع كوننا اليوم حيال شيء مختلف، حيال إدخال آلية تكاثر متماثل في صميم النظام البيولوجي!

ج. د.- لكن أين يبدأ البيولوجي؟ كيف يمكن رسم حدوده؟ وما الذي يسعون لإكثاره؟

إ. ر.- في الجدل الدائر حالياً، أعتقد أن من الضروري التمييز بين المذهب العلمي والمساعي العلمية الحقيقية دون أن نتناسى أبداً بأن من

العلماء من يمكنهم تماماً، باسم العلم، التوجّه نحو مشاريع مهلوسة[11]. أنا أرى همجية في بعض المظاهر المتعلمنة، مثلاً في التجاوزات الخطيرة سلوكياً ومعرفياً، لأنها في كل مرة تقوم في أساسها على تقزيم الإنساني في جسد دون ذات فردية مفكرة. ومن المفيد، في رأيي، أن نعيد قراءة المحاضرة الشهيرة لجورج كانغيلهم، بهذا الصدد، وعنوانها، «الدماغ والتفكير»[12]، وفيها يندد ويصف بالهمجية كل صيغة بسيكولوجية يُزيّن لها الادّعاء بأنها تستند إلى البيولوجيا والفيزيولوجيا لتؤكد وتجزم بأن التفكير لن يكون سوى محض إفراز دماغي. حسب فهمي، يجب محاربة الميثولوجيا المتعلمنة الزاعمة مثلاً بأن الحاسوب إذا ما أُتقنت برمجته سوف يمكنه ذات يوم أن يكتب، أفضل بكثير ممّا كتب بروست في «البحث عن الزمن الضائع». وأرى على أي حال بأن الكشف الأخير عن الجينوم – génome: مجموع مورّثات المشيجة –، والذي بيّن بأن العلم لا يأتي بأي حل «جاهز تماماً» لتنظيم الحياة الإنسانية، سوف يتيح لرجال العلم أنفسهم انتقاد الانحرافات المتعلمنة.

غير أنني مع هذا أشعر بالصدمة عندما أرى خلط الأوراق الحاصل في أيامنا بين مجال «العقلاني» ومجال «اللاعقلاني». فمؤخراً، وبصدد الاستنساخ، أقدم الكونغرس الأمريكي بجلال قدره على طلب المشورة من مرشد الفرقة الدينية «رائيل» (كلود فوريلهون) كي يعطي رأيه في موضوع الاستنساخ التكاثري. وهنا كان المرشد المذكور، القائل بالاستنساخ التكاثري، الصدى الدقيق لأولئك العلماء المجانين الذين تخيلهم الأدب الخيالي. لكنه بالإضافة إلى هذا مشعوذ يستغل أتباعه مالياً وجنسياً.

---

[11] نشير مثلاً إلى أن البيولوجي الأمريكي هيرمان جوزيف مولر (1890 – 1967)، الحائز على جائزة نوبل في الطب لعام 1947، هو الذي جاء بالمشروع الأخرق القائل بإنشاء بنك للحيوانات المنوية لحملة جائزة نوبل كي يُصار إلى إنجاب أطفال نابغين.

[12] جورج كانغيلهم، «الدماغ والتفكير» (1980)، في «جورج كانغيلهم، فيلسوفاً ومؤرخاً للعلوم»، باريس، ألبان ميشيل، 1992، ص. 11 – 33.

لقد جمع خمسين امرأة من فرقته مستعدات لحضانة بويضة تم تكثيرها خمسين مرة متماثلة، وزعم أنه بفضلهن سيكون قادراً على «تكثير» طفل توفي في سن العاشرة ويرجو والداه إرجاعه إلى الحياة. علماً أنه كان قد سبق له أن جعل فريقه من «العلماء» يقوم بإتمام عملية الزرع. المقلق في هذه القضية، لا يكمن في تغلغل مثل تلك الأوهام في فرقة دينية – فهذا موجود باستمرار –، وإنما يكمن في الخطاب المهلوس من هذا الصنف وكونه يمكن أن يوضع على قدم المساواة مع الخطاب العلمي ومن جانب سلطة لها ما للكونغرس الأمريكي من مكانة رفيعة: فهنا أصبح المذهب العلمي والعلوم السحرية في سلّة واحدة[13].

ج. د.- لا يجوز قولبة ردود الفعل الأخلاقية – القضائية وفق هذا الكاريكاتير المتعلمن أو تركها أمام اختيار بسيط: الجبرية الميكانيكية، الفيزيائية، الفيزيولوجية، من طرف، ومن الطرف الآخر، سالمة معافاة، الحرية الجميلة في التفكير الإنساني.

المسؤولية المطلوبة من أيٍّ منّا، خاصة من جانب المشرّعين أو السياسيين، يجب أن تلبي، أو أن تحاول التجاوب، مع ما يمكن معرفته، علمياً، عن الحقيقة الواقعية – وليس عن التحريات «المتعلمنة» – في آليات التكاثر. فدائماً كان هناك ظواهر تكاثر، وكان هناك تمفصل وتقاطع بين الآلي والحيّ. وتاريخ الأدب، ما دمتِ تلمّحين إليه، قوامه مثل هذه الأمور، من خلال وظائف شبه آلية وذاتية الحركة، ودائماً على تخوم السرقة الأدبية (وهذا تصوّر له من الغموض والإشكالية ما لتصوّر الاستنساخ). لا يجب أن ننسى هذا، حتى وإن كان المثل الذي جئتِ به بصدد كتاب بروست كاريكاتورياً.

---

[13] جرت جلسة الاستماع إلى كلود فوريلهون في مارس / آذار 2001. انظر صحيفة «ليبراسيون» في 30 مارس / آذار 2001.

إ. ر.- يبدو لي بأن المذهب العلمي اليوم ازدادت همجيته عمّا كانت عليه فيما مضى. فأنصار ما يسمى بالمعرفية - السلوكية يؤمنون فعلياً بأنه سيكون بالإمكان في يومٍ من الأيام الاستغناء كلياً عن مفاهيم الذات المفكرة، واللاشعور، والشعور. وفي جدال حصل مؤخراً معي بخصوص هذا الموضوع، راح دان سبيربر يجزم بأننا على السريع سوف يمكننا الاستغناء فعلياً عن الذات الفردية المفكرة ولا نحتفظ إلا بالذات أمام القانون، فهي ذات فردية دون مشاعر، ولا رغبات وخاصة دون لا شعور (بالمعنى الفرويدي)[14].

ج. د.- القانون الغربي هو تحديداً المكان، المكان المميَّز في جميع الحالات، لظهور الذات ولسلطتها، لمفهوم الذات. وإذا كان القانون يكفلها، فهي كذلك في جميع المواضع. كيف إذاً قد يمكنهم الاحتفاظ بالذات أمام القانون لا غير؟

إ. ر.- كبقية باقية على قيد الحياة من ماضٍ قضى نحبه، وهي ضرورية لتمثيل الرابطة الاجتماعية. ضمن هذا الإطار، يصبح المطلوب دعم وجود ذات فردية أخلاقية أو وجود مسؤولية، إنما بعد تجريدها من كل ارتباط بالواقع النفسي، والعاطفي، والغريزي. وهذا لا يمت بأدنى صلة، بالطبع، إلى الذات الأخلاقية كما جاءت لدى فوكو[15] وهي ذات قيد إيجاد نفسها بالتخلص من نفسها بالذات. أما ما أشير إليه فيتضمن، من جانبٍ،

---

[14] كتب دان سبيربر أيضاً: «لا يوجد أي عمل ذهني يمكن للدماغ القيام به إلاّ وهو في متناول إمكانيات الحاسوب. على الأقل، هذا هو الاقتناع الذي يحرّك المعرفيين العلميين (..) ومهما كانت فجاجته حتى هذا اليوم، فهذا الموديل قابل للتحسين اللامتناهي»، في روجيه - بول دروا ودان سبيربر، «أفكار في طريقها للتحقق»، باريس، أوديل جاكوب، 1999، ص. 19.

[15] ميشيل فوكو، «تفسير الذات. محاضرات في كولّيج دو فرانس»، 1981 - 1982، باريس، غاليمار - سوي، 2001.

الحاسوب الذي سوف يحل محل التفكير، ومن الجانب الآخر، السلوكيات والمعرفية التي سوف تكون محض عمليات فيزيولوجية أو بيولوجية. وهكذا فلن يعود من مكان لاستقلالية حياة نفسية مرتبطة بعالم رمزي، محمّلٍ بدلالة أو بعاطفة. ويصبح الإنسان على هذه الصورة مثل آلية داخل جسم شمبانزي، وأما ذاتيته فلن تكون سوى ثمرة لوهم «يتعذّر إصلاحه» ويقود الفرد للاعتقاد بأنه مجهّز بملكة حرية الاختيار.

ج. د.- ما يبدو لي صعباً، هو أن نأخذ بالحسبان إمكانية هذه المكننة القصوى، المترامية والممكن توسيعها، متناسين وجود نقطة يصل فيها الحساب إلى حدّه: اللعبة، إمكانية اللعبة داخل الحواسيب. ومن طرف آخر، فما نسميه العاطفة، أي ارتباط الحيّ بالآخر - والارتباط مع النفس كما مع الآخر -، تظل، تعريفاً، من الأمور المتعذّر حسابها، لأنها شيء ما غريب عن كل حساب آلي.

إ. ر.- هذا هو رأيي. فهناك ما لا يمكن حسمه، كما تقول.

ج. ر.- ما لا يمكن حسمه والبتّ به، ما لا يمكن حسابه - أو بالأحرى، كما ألمحتُ إلى هذا منذ قليل، اللا-حساب له.

إ. ر.- فهو إذاً غير ممكن التحليل.

ج. د.- علاوةً على هذا، مهما كان الأمر، فهو الذي، باستعصائه على التحليل، يظل دائماً من المطلوب تحليله. ومما لا شك فيه فهذا الاستعصاء في تجزئة العاطفي، أي الآخر والعلاقة بالآخر، هو ما يجب

أن نعود إلى تبنّيه، دون الانجراف في أيديولوجيا رجعية، لا يزال اسمها حتى يومنا هذا الحرية أو اللاشعور.

إ. ر.- العاطفة والنزاع..

ج. د.- الآخر، قدوم الآخر يظل دائماً خارج نطاق الحساب. لن يتخلف هذا عن إحداث بعض التأثيرات في الآلة، لكن هذا لا يمكن حسابه بالآلة. يجب «التفكير»، أي «الابتكار» هنا لما هو مطلوب كي لا نغمض أعيننا أمام الآلة وأمام التقدم الخارق في الحساب، مع تفهمنا الكامل، داخل وخارج نطاق الآلة، لهذا الرهان على الآخر، هذا الرهان مع الآخر. وحالما نقبل بهذا المبدأ ونسلّم بهذا الحضور للآخر - إذاً بالحدوث القادم لتحريكنا، إذاً بهذا العاطفي الذي هو ما يتم تعريف الحياة من خلاله -، حينذاك، يجب ترتيب أمورنا لابتكار وإبداع قدوم خطاب قادر على أخذ هذا الأمر بعين الاعتبار.

إ. ر.- هذا ما تسميه «حسن الضيافة»[16].

ج. د.- يعني، مثلاً. فلعلّ هذا من بعض أسماء هذا الشيء: الاستقبال، بصورة خلاّقة، مع إضافة ما عندنا، (ما) يأتي إلينا، إلى داخلنا، دون دعوة، ودون إمكانية تجنب هذا الحضور.

---

(16) عالج جاك ديريدا مرَات عديدة مسألة حسن الضيافة تلك: «كل قادم لا يُستقبل كضيف إذا لم يكن مستفيداً من حق الضيافة أو حق اللجوء، إلخ. دون هذا الحق، لا يمكن دخوله «إلى بيتي»، إلى «الركن الذاتي» للمضيف، إلا كطفيلي، كضيف مستغل، غير شرعي، هارب، يمكن طرده أو اعتقاله». في «حول حسن الضيافة»، باريس، كالمان - ليفي، 1997، ص 57. انظر أيضاً «يا سكان البلدان جميعاً، مزيداً من الجهد!» باريس، غاليله، 1997.

إ. ر.- عندما أثيرت قضية الـ«(بدون) أوراق ثبوتية»[17]، كان تدّخلكَ رائعاً بصدد ما أطلقت عليه «جنحة حسن الضيافة».

ج. د.- «جنحة حسن الضيافة»، هي كلمة استشهدت بها نقلاً عن كلمة رهيبة لجاك توربون على ما أعتقد. وذاك أن عائلة من البريتاني، باسم الصداقة، آوت أصدقاء من الباسك كان وضعهم غير قانوني. والحال، فإن المشرّع، حسب القانون الذي أورده توبون، يمكنه ملاحقة الناس الذين، حتى بصفة شخصية وخاصة، يؤوون في بيوتهم، يستقبلون على موائدهم أو في بيوتهم، أشخاصاً أوضاعهم غير شرعية، خارجة عن القانون. في القضية المعنيّة، كان الأمر يتعلّق بباسكيين[19]. فظهر لي ذلك التعبير، لنقل «صارخاً». وفجأة من ثمّ، إذ كانت تلك أيضاً مفاجأة، دُمج تقديم الضيافة مع الجنح.

كان بإمكان البلاغة السياسية المزاوجة بين هاتين الكلمتين، وهذه البراعة غير الموفّقة تجازف بشرعنة أدهى الأمور. رجوعاً إلى الجدل الذي افتتحته فأنا أوجد تعارضاً دائماً بين الضيافة غير المشروطة - «الضيافة الخالصة» أو «ضيافة الزيارة»، القائمة على السماح بمجيء الزائر، الوافد غير المنتظر دون أن نطلب منه تقديم كشف، دون مطالبته بجواز سفره، وبين «ضيافة الدعوة».

---

(17) قضية «البدون أوراق ثبوتية» بدأت بتاريخ 18 مارس / آذار 1996، عندما قام أربعمائة وثلاثون إفريقياً أوضاعهم غير نظامية (دون أوراق ثبوتية)، بدعم من العديد من الجمعيات الإنسانية، فاحتموا داخل كنيسة سانت - أمبرواز من الدائرة الحادية عشرة في باريس وأعلنوا إضرابهم عن الطعام للحصول على تسوية أوضاعهم قانونياً. وحصلت هذه الحادثة تحديداً في اللحظة التي كانت فيها الحكومة آنذاك، بدعم من غالبية يمينية في البرلمان، تخطط لتقوية قوانين «باسكوا - دوبريه» حول الهجرة والتي أُقرّت في ديسمبر / ك1 1993. وقامت تحركات أخرى مشابهة على أيدي مهاجرين، دعمهم عدد كبير من المثقفين. وقُدّر لهذه القضية أن يطول أمدها مع وصول اليسار إلى السلطة بعد الانتخابات التشريعية في يونيه / حزيران 1997.

(19) انظر جاك ديريدا، «يا سكان البلدان جميعاً، مزيداً من الجهد!»، المرجع السابق، ص. 40.

فالضيافة الخالصة أو «غير المشروطة» تفترض بأن الوافد لم توجّه إليه دعوة إلى حيث أكون سيّداً في بيتي وإلى حيث أقوم بالإشراف على بيتي، على أرضي، على لغتي، إلى حيث يتوجّب عليه (أما حسب قواعد الضيافة «المشروطة»، فيكون العكس) الخضوع بشكل ما للقواعد السارية في المكان الذي يستقبله. وتقوم الضيافة الخالصة على ترك البيت مفتوحاً لاستقبال القادم غير المتوقع، والذي قد يكون طفيلياً، بل قد يكون طفيلياً خطيراً، يمكن له أحياناً أن يحدث أذى. فهذه الضيافة الخالصة أو غير المشروطة، ليست مفهوماً سياسياً أو حقوقياً. وواقع الحال، أن المجتمع المنظم الذي يمتلك قوانين والذي يريد الحفاظ على سيادته بالإشراف على أراضيه، على ثقافته، على لغته، على قوميته، وأن العائلة، وأن الأمة المتمسكة بالإشراف على ممارستها للضيافة يجب عليها وضوحاً تحديد الضيافة ووضع شروط لها. ويمكن أحياناً القيام بذلك بأخلص وأصدق النوايا لأن الضيافة غير المشروطة يمكن لها أيضاً أن تخلّف آثاراً فاسدة، مخرّبة.

رغم هذا، فهاتان الصيغتان للضيافة لا يمكن لإحداهما أن تحلّ محل الأخرى. ويقتضي هذا التمييز الرجوع إلى الضيافة التي نحتفظ عنها بالحلم وأحياناً بالرغبة الموجعة، إنها الضيافة القائمة على تقبّل (ما) هو قادم. هذه الضيافة الخالصة، التي لا وجود من دونها لمفهوم الضيافة، تصدق على عبور حدود بلدٍ ما، لكن لها «دوراً أيضاً في الحياة السائدة: عندما يصل شخص ما، عندما يصل الحب، على سبيل المثال، فنحن نقبل بالمجازفة، ونقبل بتعريض أنفسنا للخطر. ويجب لفهم هذه المواقف ترك هذا الأفق دون أفق، إبقاء عدم التحديد للضيافة غير المشروطة، مع علمنا التام بأن من غير الممكن أن نجعل منها مفهوماً سياسياً أو حقوقياً. فلا محلّ لوجود مثل هذا النمط من الضيافة في القانون أو في السياسة.

إ. ر.- في هذه القضية، كان لتدخلك طابعه التفكيكي. فمن طرف، أنت تقبل تماماً فكرة أن يكون بالإمكان وجود سياسة للهجرة، أي الإشراف على منسوبات الهجرة، ومن الطرف الآخر، داخل عمل شديد التبلور بصدد الكلمات واللغة، أنت تشير إلى الحدود وإلى الأوهام في كل موقف سياسي قد يقوم على إرادة التحكّم، بتقنية من التقنيات، بمسألة الضيافة عموماً.

حول هذه النقطة، أنا على آثارك بالكامل. فلم يخطر لي أبداً وجوب فتح جميع الحدود وعدم تقييد الموجات المهاجرة. ومن أجل هذا تحديداً، لم أكن راضية عن سياسة اليسار حيال هذا الموضوع، رغم أني أجدها أفضل من سياسة اليمين. وأنا على وجه الخصوص، لم أقدّر كون بعض المثقفين من غلاة اليسار، بالتأكيد قلّة قليلة لكن من ورائهم آخرون يدعمونهم، قارنوا بين باتريك فيل وبين أحد أتباع الحل النهائي[20] ناسبين إليه أقوالاً لم تصدر عنه أبداً. في تلك اللحظة رفضت توقيع أي عريضة حول تلك المسألة. فأنا كنت متيقظة دائماً حيال الذين يزعمون النضال من أجل قضية عادلة مستندين إلى ذرائع مغالية.

ج. د.- بمجرد وضع حدود لمجال الضيافة المشروطة، يصبح

---

[20] انظر بيير تيفانيان وسيلفي تيسو، في «كلمات ذات شرور. قاموس لوبنة (نسبة لزعيم اليمين لوبن) العقول»، باريس، داغورنو، 1998، ص. 209: «حيال بعض الصيغ مثل «صفر مهاجر» أو «لا محلَ لأي مهاجر إضافي»، أو حتى حيال كلمات الخبير السياسي الاشتراكي باتريك فيل، أن نمنع أنفسنا من التفكير بصيغة أخرى: «الحل النهائي». وعندما كان جان بيير شوفينمون وزيراً للداخلية في حكومة ليونيل جوسبان، أيّد القرار المعتمد في أغسطس / آب 1997 حول عدم إلغاء قوانين باسكوا – دوبريه والاكتفاء بتعديلها تطبيقاً لقسم من التوصيات المقدّمة من المؤرخ باتريك فيل في التقرير الذي كان الوزير قد عهد إليه بوضعه حول حق الجنسية. وفي أكتوبر / ت1 1997، رفع زهاء ألف من المثقفين والفنانين عريضة إلى شوفينمون «تطالب بتسوية أوضاع جميع البدون ثبوتيات والذين تقدموا بطلبات لهذه الغاية» انظر (صحيفة لوموند 2 أكتوبر 1997). فكان هذا أول تصدع بين الحكومة الاشتراكية والمثقفين الذين كانوا ينتظرون من جوسبان الوفاء بوعوده الانتخابية وإلغاء تلك القوانين الشهيرة.

بالإمكان مناقشة سياسة ما. فداخل ذلك المجال، يظل بالإمكان عدم الموافقة - وتلك كانت حالي - على القرارات السياسية التي أخذها شوفينمون والحكومة التي كان ينتمي إليها. وكما هو حال آخرين، أشرتُ إلى وجود أماكن كثيرة، أكثر مما يُزعم، لاستقبال الأجانب، وإلى أن الهجرة لم تتزايد، على عكس ما كانوا يجزمون بخصوص «عتبة التسامح» الشهيرة. كان الواجب يقضي بعدم الاستسلام، لغاية انتخابية أو سوى ذلك، للأوهام المذعورة لدى أولئك الذي بدؤوا يشعرون بـ«الغزو» على يد الهجرة المغربية. إذاً، بمجرّد الاعتراف بضرورة، وبفضائل الضيافة المشروطة، يصبح الجدل ممكناً ويصبح بالإمكان تغيير شيء ما على يد معركة نسبية، تجري على جبهة محدَّدة.

ولهذا وجدتُ تصريحات جان - بيير شوفينمون فعالية عندما اعتقد أن عليه اتهام «اللامسؤولية» لدى المثقفين الذين يريدون فتح جميع الأبواب[21]. فلم يطالب أحد بإلغاء الحدود أو بالتوقف عن منح تأشيرات الدخول. فاتهامهم باللامسؤولية والتنديد بهم لأنهم يناضلون من أجل ضيافة أكرم، دون أن تكون أقل تدقيقاً وحساباً، كانت بادرة تصدم، وتعبّر عن الضعف السياسي للانفعال البلاغي.

[21] انظر صحيفة لوموند في 2 أكتوبر / تشرين الأول 1997. في مقال لدعم جان بيير شوفينمون نشرته صحيفة ليبراسيون في 7 أكتوبر 1997، اتُهم رافعو العريضة بـ«الاستفزاز المدسوس» وبـ: «السذاجة الخيرية لدى جمعيات الإحسان».



5

ممارسات العنف على الحيوانات

إ. ر.- من بين المزالق المعاصرة المتعلمنة، هناك مزلقٌ للانحراف يصدمني بصورة خاصة بمقدار ما يخلط بين منظور نفعي ومعرفي، ومثلٍ أعلى قانوني وبين توجّه بيئوي (أو قائم على «البيئوية العميقة») يتجه تفكيري إلى المشروع «الدارويني» من تصميم وابتكار بيتر سنجر وباولا كافاليبري[1]، والذي مفاده ليس حماية الحيوانات من العنف بإيجاد وسنّ قانون للحيوانات، وإنما إعطاء «المراتب العليا من القرود غير الإنسانية» حقوق الإنسان. فذلك التفكير، المضلّل الخادع في نظري، يقوم على فكرة تقول، من طرف، بأن المراتب العليا من القرود يفترض بأنها تتمتع بموديلات معرفية تسمح لها بتعلّم اللغة تماماً كما هي الحال مع البشر، ومن طرفٍ آخر، بأنها أكثر «إنسانية» من البشر المصابين بالجنون، أو بخرف وتقهقر الشيخوخة، أو بأمراض عضوية يمكن أن تعيقهم عن استخدام العقل.

إن مؤلفَيْ هذا المشروع يرسمان هكذا حدّاً فاصلاً مشكوكاً فيه

---

[1] باولا كافاليبري وبيتر سنجر، «The Great Ape Project - مشروع القرود العليا-» نيويورك، سان مارتان برس، 1994. انظر أيضاً عددَيْ مجلة «لوديبا»، حيث جُمعت مقالات حول ذلك الموضوع. وخاصة: باولاكافاليبري: «حقوق الإنسان للقرود العليا غير الإنسانية؟»، لوديبا، عدد 108، يناير / فبراير - كانون الثاني / شباط 2000، ص. 156 - 162 وردّ إليزابيت دوفونتناي، «ولماذا لا يكون الحق للحيوانات بإعلان حقوق الحيوان؟»، لوديبا، 109، مارس / أبريل - آذار / نيسان 2000. انظر أيضاً إليزابيت دوفنتناي، «صمت البهائم. الفلسفة على محكّ الحيوانية»، باريس، فايار، 1998.

بين الإنساني والـلا-إنسـاني بجعلهم من المعوّقين عقلياً جنساً بيولوجياً يكفّ عن الانتماء إلى مملكة الإنساني، كما يجعلون من القـرود العليـا جنساً بيولوجياً مندمجاً بالإنساني إنما بصورة أعلى من جنس السنوريات مثلاً، أو من باقي الحيوانات، ثدييات كانت أم غير ثديية. ويصل المؤلفان بالنتيجة إلى إدانة المادة الثالثة من وثيقة محكمة نورمبرغ التي تطالب بأن تُجرى التجـارب المسبقة علـى الحيوانـات عنـد كـلّ مقاربـة علاجيـة أو تجريبية جديدة.

ج. د.- «قضيـة – الحيوانيـة» ليسـت، بطبيعـة الحال، كغيرهـا مـن القضايا العديدة. وإذا كنتُ أعتبرها حاسمة، كما يقال، منذ فترة طويلة، لما تحمل في طياتها من أهمية ذاتية ولقيمتها الاستراتيجية، فذلك لأنها، بصعوبتها وإشكاليتها الذاتية، تُمثّل أيضاً الحدّ الفاصل الـذي تُشـتق منـه وتتحـدّد جميـع القضايـا الكبرى الأخـرى، وجميـع المفـاهيم المخصصـة لتـأطير «خاصّيـة الإنسـان»، جوهـر ومسـتقبل الإنسـانية، الأخـلاق، السياسة، القانون، «حقوق الإنسـان»، «الجريمـة ضـد الإنسـانية»، «القتـل الجماعي»، إلـخ.

فحيثمـا ذُكـر «الحيوانــي» أو مـا شـابه ذلـك، تسـيطر الفرضيـات المسبقة، أكثرهـا خطورة، أكثرهـا رسـوخاً، أكثرهـا سـذاجة أيضـاً، أكثرهـا نفعية، على ما نسمّيه الثقافة الإنسانية (وليس مجرّد الغربية)، في جميع الأحوال، على مجمل الخطـاب الفلسـفي المعتمَد منـذ قـرون عديـدة. أمـا اقتناعي الدؤوب الذي لا زمني باستمرار، حيال هـذا الأمـر، فتوجـد عنـه إشـارات فعلية بيّنـة فـي جميـع مـا كتبـت مـن نصـوص. فمنـذ «حـول علـوم الكتابـة»، كـان لا بـدّ لتبلـور مفـهوم جديـد حـول «الأثـر» البـاقي أن ينتشـر ويتوسّع ليشمل حقل الحيّ بأكمله، أو بالأحرى العلاقة حياة / موت، إلـى مـا هـو أبعـد مـن الحـدود الأنثربولوجيـة للّغـة «المحكيّـة» (أو «المكتوبـة»

بالمعنى السائد)، وإلى ما هو أبعد من محورية إصدار الأصوات ومحوريّة الكلام والمتجسدة دائماً كحدّ فاصل، بسيط ومتعارض، بين (الإنسان) و(الحيوان). وكنت أشير حينذاك إلى أن «مفاهيم الكتابة، الأثر الباقي، الحرف، التخطيط» تتجاوز التعارض «إنساني / غير إنساني»[2]. هذا وإن جميع اللفتات التفكيكية التي جربتها على النصوص الفلسفية، من كتابات هايدغر خاصة، تقوم على التشكيك بالتجاهل المقصود لما يُسمّى (الحيوان) عموماً، وبالطريقة التي تفسّر بها تلك النصوص الحدّ الفاصل بين (الإنسان) و(الحيوان)[3]. وفي الكتابات الأخيرة التي نشرتها حول هذا الموضوع، أضع موضع الاشتباه قولنا «الحيوان» بالمفرد، كما لو كان الموجود هو «الإنسان» (و) «الحيوان»، بكل بساطة، وكما لو أن المفهوم

---

[2] «حتى قبل تحديد العنصر كإنساني (بكل السمات المميَّزة التي نُسبت دائماً للإنسان وبكل منظومة الدلالات المترتبة عليها») أو كخارج عن الإنساني، سوف يُسميه (الحرف) – أو (التخطيط) – هكذا»، «حول علوم الكتابة»، المصدر السابق، ص 19. وينطبق هذا على الخطاب حول التخالف. فالتخالف، بالتحامه مع مفهوم الحرف أو الأثر، ومهما ظهر «غير خاضع للتفكير»، يمتدّ إلى «الحياة والموت» عموماً ويضم الاقتصادي والخارج عن الاقتصادي إلى ما وراء حدود الإنساني. انظر «التخالف» (1968) في «هوامش الفلسفة»، باريس، مينوي، 1972 (ج. د).

[3] انظر على وجه الخصوص «الحيوان ذو السيرة الذاتية: حول جاك ديريدا»، باريس، غاليله، 1999. وفي ذلك المجلّد، جاك ديريدا، «الحيوان الذي هو أنا» (قسم من مقدمة، لمجموعة أربع جلسات، ألقيت في ندوة في سيريزي – لا – سال عام 1997 ومخصصة لديكارت، وكانط، وهايدغر، وليفينا، ولاكان. والأمر هنا يتعلق بكتاب قيد التحضير). قبل هذا التاريخ. كانت «مسألة الحيوان» تعالج، غالباً بطريقة مباشرة وصريحة، في جميع كتبي تقريباً. وهذه بعض الأمثلة: «فرويد ومشهد الكتابة»، في «الكتابة والاختلاف»، المصدر السابق، ص 249؛ «الأجراس»، باريس، غاليله، 1974، ص 138 وفي غيرها؛ «كيف لا نتكلم» و«يد هايدغر» (خصوصاً المقطع المعنون «حول الإنسان وحول الحيوانية») في «عالم النفس، اختراعات الآخر»، المصدر السابق؛ «حول الفكر، هايدغر والمسألة» المصدر السابق، خاصة ص 27، ص 89؛ «che cos'è la poesia –ما يكون الشعر؟–» في «ثلاث نقاط على السطر»، المصدر السابق.

طابع «الشؤم الكلّي»، من الآن فصاعداً، في «مسألة»: «مآل الحياة المسماة حيوانية»، نجده بجلاء في «أشباح ماركس» (المصدر السابق، ص 141). ارجع أيضاً إلى: «دودة الحرير» في «الحُجب» (بالتعاون مع هيلين سيسكو، باريس، غاليله 1998). وحيثما عاد إلى الظهور مرتكز اليد أو «يد الإنسان»، تعود القضية المسمّاة «قضية الحيوان» إلى الانطلاق من جديد، منذ «حول علوم الكتابة» حتى «اللمس، جان – لوك نانسي» (المصدر السابق) حيث تفكيك ما يدعى «الآدميّة» يلعب دوراً حاسماً، بين دفّتي الكتاب. (ج.د).

الموحَّد عن «الحيوان» - مع «أل» التعريف - يمكنه التوسّع، بصورة شمولية، ليضمّ جميع أشكال الحيّ غير الآدميّ.

ودون أن يكون باستطاعتي الإفاضة بصورة حادة في هذا الشأن، يبدو لي بأن الطريقة التي عالجت بها الفلسفة بمجملها، وخاصة منذ ديكارت، مسألة ما يدعى «الحيوان»، فيها الدليل الأكبر للتقوقع اللغوي والتحديد التفكيكي للفلسفة. فنحن هنا حيال عرف غير متجانس، بالتأكيد، لكنه مهيمن، كما أنه تشبّث على أيّ حال بخطاب «الهيمنة السائدة»، وحتى بخطاب الأستذة. والحال فإن ما يقف في وجه هذا العرف السائد هو بكل بساطة أنه يوجد (أحياء)، (حيوانات)، وبعضها لا ينتمي إلى ما يزعم ذلك الخطاب العظيم عن «الحيوان» بأنه يضفيه عليها أو يقرّ لها به. والإنسان إن هو إلا واحد منها، بتفرّد لا مجال للانتقاص منه، نعم، هذا ما نعلمه يقيناً، ولكن لا وجود لـ«الإنسان» في مقابل «الحيوان».

ومن طرف آخر، حتى لو كان العنف الوحشي قد مورس دائماً على الحيوانات - فنجد عنه إشارات حتى في النصوص التوراتية التي قمت بدراستها في موضع آخر من وجهة النظر هذه،- فأنا أحاول إظهار الطابع النوعي حديثاً لهذا العنف، والمسلّمة - أو العَرَض المرضي - «الفلسفية» في الخطاب الداعم له والذي يحاول شرعنته. هذا العنف الصناعي، العلمي، التقني، لن يكون بالإمكان تحمّله والصبر عليه لفترة طويلة، كأمرٍ واقع وكأمر حقوقي. إنه في طريقه يوماً بعد يوم لفقدان ألقه وشرعيته. والعلاقات بين البشر والحيوانات «لزامٌ عليها» أن تتغيّر. «لزامٌ عليها» ذلك، بالمعنى المزدوج للإلزام، معنى الضرورة «الأنطولوجية» ومعنى الواجب «الأخلاقي». وأضع هاتين الكلمتين بين معترضتين صغيرتين إشارة إلى أن هذا التغير سيلزمه المساس حتى بمعنى وقيمة هذين المفهومين (الأنطولوجي والأخلاقي).

على هذا، حتى لو تبدّى لي خطابهم غالباً سيء الترابط أو غير مترابط فلسفياً، فأنا أشعر بمودة مبدئية تشدّني إلى أولئك الذين، إذا صحّ ظنيّ،ن هم على صواب، ولهم أسبابهم الوجيهة للتصدي للطريقة التي تعامل بها الحيوانات: في مجال التربية الصناعية، وفي المسلخ، وفي الاستهلاك، وفي ميدان التجارب العلمية.

لإطلاق صفة على هذه المعاملة، لن أستخدم، رغم ما في هذا من إغراء، كلمة «القسوة». فهذه كلمة مبهمة، غامضة، متعدّدة التفرّعات، وبالعمق، سيان أكان الأمر بصدد «cruor» - الدم - أم لم يكن كذلك (Grausamkeit)[*]. فالقسوة، «الإيلام» أو «السماح بالألم» للاستمتاع، هي أيضاً من خاصيّة الإنسان، في مجال القانون. (بصدد حقّ القصاص أو الحكم بالإعدام، تستخدم هذه الكلمة بطريقة غامضة جداً. أما أنا فأدرس في مواضع أخرى تاريخ و«منطق» قاموس «القسوة». والقراءة التحليلية النفسية للأمر مفيدة[4]، وكذلك قراءة استخدام التحليل النفسي للكلمة ذاتها، تحديداً لدى فرويد. كيفما عرّفناه، لا يمكن للعنف الممارس على الحيوانات إلاّ أن يستتبع انعكاسات عميقة (شعورية ولا شعورية) على الصورة التي يصنعها الناس لأنفسهم بالذات. وهذا العنف، هذا ما أؤمن به، سوف تتناقص مع الأيام قدرتنا على تحمّله. كما أنني لن أستخدم كلمة حق، إذ هنا تصبح المسألة معقدة. فقد أُطلقت، قبل المقولة التي تشيرين إليها، تصريحات عديدة حول حقوق الحيوانات.

إ. ر.- فما هي المفردات التي عولجت بها حقوق الحيوانات تلك؟

(*) القسوة بالفرنسية هي «cruauté»، ومن هنا متابعة ديريدا للاشتقاقات المرتبطة بالجذر اللاتيني (المترجم).

(4) تناول جاك ديريدا مسألة القسوة في المحاضرة التي أُلقيت على مدرّج السوربون، في 10 يوليه / تموز 2000، بدعوة من رينيه ماجور. انظر «الحالات النفسية للتحليل النفسي»، باريس، غاليله، 2000.

ج. د.- في الغالب عموماً، وهذا، على ما أرى، خطأ أو ضعف، يدور الحديث عن توليد مفهوم قانوني هو بالضبط مفهوم حقوق الإنسان، لكن من بعد نقله إلى الحيوانات، ومن شأن هذا أن يؤدي إلى سذاجات ودّية لكنها لا تصمد للنقاش. وثمّة مفهوم عن الشخص الإنساني، عن الذاتية الإنسانية ما بعد الديكارتية، يشكّل حالياً أساس مفهوم حقوق الإنسان - الذي أكُنّ له أكبر الاحترام لكنه، بصفته نتاج تاريخ ومواصفات معقدة، يجب أن يخضع للتحليل، لإعادة بلورة، للتطوير، للإغناء دون هوادة (وعلى كلٍّ فالتاريخية وإمكانية الاكتمال هما أمران جوهريان فيه).

والحال، فيما يخصّ العلاقة مع «الحيوان»، فذلك التراث الديكارتي يتحكم بالحداثة بأكملها. تفترض النظرية الديكارتية، بخصوص اللغة الحيوانية، منظومة إشارات لا ردّ عليها: «انعكاسات» إنما لا «جواب». فكانط، وليفينا، ولاكان، وهايدغر (ومثلهم المعرفيّون) لهم حيال هذا الأمر موقف يكاد يكون نسخة طبق الأصل عن موقف ديكارت. فهم يميّزون بين «الانعكاس» و«الجواب»، مع كل ما يتبع هذا التمييز من أمور تكاد تكون دون حدود.

هذا التراث، أيّاً كانت الاختلافات يتحكم جوهرياً، بما يُحسب له حسابه عملياً، في التفكير الحديث بشأن علاقة البشر مع الحيوانات. والمفهوم الحديث عن الحقوق مرتبط برمّته بتلك اللحظة الديكارتية، لحظة «الكوجيتو» - أنا أفكر -، مرتبط بالذاتية، بالحرية، بالسيادة، إلخ. وليس «النصّ» الديكارتي هو السبب، بكل تأكيد، من وراء هذه الهيكلية الكبرى، ولكنه «يمثّلها» بالمنهجية القوية لهذا العرض المَرَضيّ. ومذ ذاك، فإن إعطاء «الحيوانات» حقوقاً أو الاعتراف لها بذلك، ما هو غير طريقة خادعة أو مستترة للتأكيد على تأويل مشكوك فيه للشخص الإنساني، وهو ما شكّل المرتكز بالذات لأدهى عنف حيال الأحياء غير الآدميين.

والتسليم البدهي بالتصرّف القمعي حيال الحيوانات يظل، في

صورته الفلسفية، من النمط الديكارتي، من كانط إلى هايدغر، أو ليفينا، أو لاكان، مهما كان الاختلاف كبيراً بين خطاباتهم. وترتبط بهذه البديهية فلسفة طارئة عن الحقّ وعن حقوق الإنسان. بالنتيجة، فالسعي بصورة قطعية إلى إعطاء زمرة حيوانية بعينها وليس الحيوانات جميعاً، حقوقاً مساوية لحقوق الإنسان، لن يكون إلا تناقضاً مدمراً. وسوف يعيد إنتاج الآلية الفلسفية والحقوقية التي على كاهلها (بطغيان، أي بإساءة استخدام السلطة) ارتفع استغلال المادة الحيوانية في الغذاء، في العمل، في التجارب العلمية، إلخ.

التغيير إذاً ضروري ولا مهرب منه، لأسباب واعية وغير واعية. وهو تغيّر بطيء، دؤوب، متدرّج هنا، متسارع هناك، إنه طفرة في العلاقات بين البشر والحيوانات لكنه لن يتخذ بالضرورة شكل وثيقة قانونية، أو مجرّد شكل إعلان للحقوق، أو قرار محكمة تحت إمرة مشرّعٍ ما. فأنا لا أؤمن بمعجزة تشريع مهما كان شأنه. علماً بأن مثل ذلك التشريع بات موجوداً، نعم هو تشريع تجريبي بدرجات متفاوتة، لكنْ، شيءٌ خيرٌ من لا شيء. ومع هذا فهو لا يمنع قتل الحيوانات وتناول لحومها كما لا يمنع المعالجات «التقنية - العلمية» وفق متطلبات السوق، أو تربية الحيوانات صناعياً.

بطبيعة الحال، توجد اختلافات لا يمكن إزالتها، وحدودٌ لا يمكن تجاوزها بين العديد من أجناس الأحياء. من يستطيع إنكار هذا ولا يكون غارقاً في الضلالة إلى حد البلادة؟ لكن لا وجود لحدٍّ واحدٍ، واحد وغير قابل للانقسام والتجزئة، يفصل بين (الإنسان) و(الحيوان).

إ. ر.- لكن أين وكيف تجعل مسار هذا الحدّ الفاصل؟ ألا يقتضي الأمر منا إعادة النظر في التصوّر الذي نحمله عن الانقطاع بين الطبيعة والثقافة وهو ما تنهض عليه الأنثربولوجيا؟

ج. د.– هذا أقلّ ما يمكن قوله. ففي المملكة الحيوانية عددٌ كبير من الهيكليات المختلفة. وما بين المراتب الدنيا من الأحياء، والذباب، والنحل، والكلاب، والخيل، تتعدّد الحدود، خاصةً بشأن التنظيم «الرمزي»، في تشفير أو ممارسة الإشارات. وإذا كنت أبدي قلقي حيال حدٍّ يفصل بين جنسين متماثلين، فمن طرف الإنسان ومن الطرف الآخر الحيوان، فلست أبغي الزعم، بغباء وبلادة، بعدم وجود حدٍّ يفصل بين «الحيوانات» و«الإنسان»، وإنما أريد التأكيد على وجود أكثر من حدّ: الحدود كثيرة. ولا يوجد تعارضٌ «وحيد» بين الإنسان واللا–إنسان، فبين مختلف هيكليات تنظيم الحيّ انكسارات كثيرة، والكثير من التباعدات، والهيكليات المتنافرة.

فبين «القرود العليا» والإنسان، لا شك بأن المسافة تظل ذات أعماق سحيقة، ولكن هذا يصدق أيضاً على المسافة بين «القرود العليا» وسواها من الحيوانات. هذه حقيقة ناصعة لا يمكن للحس السليم نكرانها، ولكن العلم المهتم بدراسة الثدييات العليا ذوات الأظافر قد قطع أشواطاً هائلة من التقدّم لا نتكلّم عنها بما فيه الكفاية. فهذا العلم يقدم وصفاً وضعياً وأحياناً يكون مثيراً للاضطراب، عن أشكال وصيغ بمنتهى الإرهاف في مجال التنظيم الرمزي: أعمال الحِداد والدفن، هيكليات أسرية، تجنب، إن لم يكن حظر الزواج بين الأقارب، إلخ. (علماً بأن هذا «الحظر» بالذات، لدى الإنسان، يحرّم دون أن يمنع ذلك على الدوام، بحيث أن التعارض بين التجنّب والتحريم ما يزال إشكالياً).

هذا في مجمله معقَّد، بل هو التداخل المعقّد بالذات. كلا، لا أقول بضرورة التخلي عن تحديد «خاصيّة الإنسان»، لكن بإمكاننا البرهان، وهذا ما أقوم به في مواضع أخرى، خصوصاً في التعليم، بأن أيّاً من السمات التي زُيّن لأكثر الفلسفات والثقافات قبولاً بأنها تتعرّف على «خاصيّة الإنسان» من خلالها، ليست حكِراً بصورة قطعية على ما نطلق عليه، نحن البشر، اسم الإنسان. إمّا لأن من الحيوانات من تتوافر لديه تلك السمة،

وإمّا لأن الإنسان لا تتوافر لديه باليقين الذي يزعمونه (وهي حجّة عرضتها مفصّلةً، خاصة في «تناقضات مستعصية»(5)، في الردّ على هايدغر، بشأن تجربة الموت، واللغة، والعلاقة مع الوجود «كما هو»). مع ذلك، أعود مؤكداً بأن لديّ «مودة» (مصرّ على هذه الكلمة) حيال أولئك الذين يتمرّدون: في وجه الحرب المعلنة على العديد من الحيوانات، في وجه التعذيب المميت جماعياً الذي غالباً ما يُفرض عليها بطريقة في غاية السوء والفساد، أعني بالتربية الكثيفة، بطريقة صناعية بأحدث ما يمكن، لقطعانٍ معدّة للإبادة جماعياً باسم الحاجات الافتراضية للبشر؛ هذا دون الحديث عن مئات الأصناف التي تختفي وتزول كل سنة عن سطح الأرض بسبب أخطاء البشر الذين، إذا لم يشبعوا من القتل، تركوا الحيوانات تموت - هذا على فرض أن القانون يمكنه في يومٍ من الأيام التأكد من وجود اختلاف موثوق بين «إيقاع الموت» بالحيوان و«تركه يموت»!

مودتي إذاً تتوجّه، يقيناً، إلى من يشعرون هم أنفسهم بمودة، ويشعرون بأنهم في علاقة مودّة متعاطفة وحيّة مع تلك الكائنات الحيّة. لكنني لن أتخلّى أبداً وأظن بأنه لا يجوز التخلّي عن «تحليل» (أفهم هذه الكلمة بجميع معانيها، بمعنى التحليل النفسي أيضاً) الموقفين الأساسيين. ولا أستطيع القيام بهذا هنا بارتجال بعض الأفكار السريعة. على أنني لا أؤمن أيضاً بـ«النباتية» المطلقة، ولا بالطهارة الأخلاقية من وراء نواياها - ولا حتى بأن بالإمكان الالتزام بها التزاماً قطعياً وحاسماً، دونما مصالحات ودونما تعويضات رمزية. بل سوف أتجرأ فأقول، بأن حدّاً ما من أكل اللحم البشري يظل مستعصياً على التجاوز، وهو حدّ متفاوت الدرجات إرهافاً، ودقّة، وتسامياً. بالتأكيد، ردّاً على تلميحك، أرى بأن تصنيف بعض الحيوانات على أنها فوق مستوى المعوّقين من بني البشر هو من الأمور المضحكة والمقيتة على حد سواء.

---

(5) جاك ديريدا، «تناقضات مستعصية»، باريس، غاليله، 1993.

إ. ر.- ما يصدمني في ذلك النوع من الخروج عن جادة الصواب، هو أنه يضع قيد الفعل نوعاً من القطيعة بين ما يمكن أن يكون إنسانياً وما هو غير إنساني. فلإدخال القرود العليا ضمن نظام حقوق الإنسان، يتوجّب أن يُقصى عنه المرضى العقليون.

ج. د.- ويقولون هذا حقاً؟

إ. ر.- نعم، حتى وإن لم ينطقوا أبداً بكلمة «إقصاء». لكن التفكير الهادف إلى توسيع مجال حقوق الإنسان لصالح القرود العليا يفترض سلفاً هذا التصوّر عن الفصل، الحدّ، القطيعة، منتهاه النبذ والإقصاء[6]. التفاصح بأكمله يمرّ من باب المعاينة المسمّاة «معرفية» من جانب، و«نفعية» من جانب آخر، للانتقال المزعوم من الإنساني إلى اللا-إنساني وهذا على ارتباط بوجود أمراض عصبية أو دماغية مخرّبة.

ج. د.- فهذا معناه، في واقع الحال، إعادة اعتماد مراتبية فحص عرقية ووراثية (جينيّة). وهذا تحديداً ما يجب أن نكون متيقظين دائماً لمواجهته وألاّ نغفل عنه أبداً.

إ. ر.- لكن كيف السبيل للتوفيق بين اهتمامك بالتعاطف مع الحيوانات واضطرار البشر إلى تناول اللحوم؟

ج. د.- لا يكفي الامتناع عن أكل اللحوم كي يصبح الإنسان غير

---

[6] «علمنا دائماً في جنسنا، كتبت باولا كافاليري، بوجود أفراد غير ذوي أهلية، وهم بصورة قطعية محرومون من المواصفات الإنسانية النموذجية: فهؤلاء هم المعوّقون عقلياً، والبلهاء، والعجائز المخرّفون» (لوديبا، عدد 108، ص 158).

مفترس. فعملية الافتراس اللاشعورية لها الكثير من المصادر الأخرى، وأنا لا أؤمن بوجود غير المفترس تعميماً. حتى لو كنّا حيال من يظن بأنه اكتفى بالخبز والخمر. (أنا أشرح هذا بصورة أفضل كلّما تكلّمت عن التفكيك الضروري لـ«القضيبية - المفترسة»[7].) وحتى لو لم نكن نعلم هذا على الدوام، على الأقل منذ ألفي عام، فالتحليل النفسي سوف يخبرنا عنه: فالـ«نباتيّون» يمكنهم هم أيضاً أن يتناولوا، شأن جميع الناس، وبصورة رمزية، ما فيه حياة، ما هو من لحم ودم - بشراً كان أم إلهاً. والملحدون أيضاً، ما زالوا يحبون «أكل الآخر». إذا اكتفوا بأن يحبّوا، على الأقل، فهذا هو إغراء الحبّ بالذات. وهذه فكرة مقتبسة من «بنتيزيليه» كما عرضها كليست[8]. وتلك الشخصية كانت أهم أشخاص ندوة سبق أن كرّستُها منذ سنوات لهذا الموضوع تحديداً: «أكل الآخر».

إ. ر.- خاصة وأن الرعب حيال تناول اللحم الحيواني، من وجهة نظر التحليل النفسي، قد يكون من أعراض كراهية الحيّ حتى الرغبة في القتل. فهتلر كان نباتياً.

ج. د.- تجاسر بعضهم على بناء حجّة استناداً إلى نباتيّة هتلر. للتصدي للنباتيين ولأصدقاء الحيوانات. لوك فيري[9] مثلاً. وهذه المرافعة

---

(7) راجع مثلاً «يجب الأكل جيداً أو حساب الشخص الإنساني»، حديث مع جان لوك نانسي، في «ثلاث نقاط على السطر»، المرجع السابق.

(8) هاينريش فون كليست (1777 - 1811)، الكاتب والمسرحي الألماني، والذي لجأ في «بنتيزيليه» المكتوبة في 1808، إلى الأسطورة القديمة عن مقتل آخيل بيد بنتيزيليه، ملكة الأمازونيات، فطوّع الأسطورة ليضع على منصّة المسرح بطلة رومانتيكية، ممزقة بين رغبة مسعورة بالتهام الآخر وبين شغف الحب الذي يؤدي بها إلى تلاشيها هي بالذات.

(9) لوك فيري، «النظام البيئي الجديد»، باريس، غراسيه، 1992، وكلودين جيرم، «حول الحيوانات والبشر»، باريس، LGF، 1994، انظر أيضاً «حول حقوق الإنسان من أجل القرود العليا؟ كلا، وإنما واجبات تجاهها، دون أدنى شك»، لوديبا، 108، ص. 163 - 167.

الكاريكاتورية تتم تقريباً على الوجه التالي: «آه، تنسون بأن النازيين، وهتلر على رأسهم، كانوا من أشباه محبّي الحيوانات[10]! إذاً محبّة الحيوانات، هي كراهية وإذلال الإنسان! فالتعاطف مع الحيوانات لا تستبعد القسوة النازية، بل هي العَرَض المرضي الأول عنها!» هذه الحجّة تبدو لي خادعة بكل فجاجة. ومن يستطيع أن يصدّق للحظة واحدة هذا التحريف المتظاهر بالمحاججة المنطقية؟ وإلى أين يمكن أن يوصلنا هذا؟ إلى مضاعفة القسوة حيال الحيوانات للبرهنة على إنسانية لا تشوبها شائبة؟ وهذه إليزابيت دوفونتناي تشير إلى أن من بين الفلاسفة المعاصرين المطالبين بإعادة النظر في «المسألة الحيوانية»، عدداً كبيراً من (اليهود). ففي مقدمتها الجميلة والغنية لـ«الدراسات الثلاث حول الحيوانات» لبلوتارك (ترجمة آميو)، لا تكتفي أن تذكّرنا، من بعد هانا آرندت، بأن كانط كان «الكاتب المفضّل لدى إيخمان». بل تردّ على الذين ينددّون بإعادة النظر في المسلّمة الأنسنية حول موضوع الحيوان، ويعتبرونها انحرافاً تفكيكياً غير مسؤول»[11].

من جانبي، في القسم غير المنشور حتى الآن من محاضرتي في سيريزي بعنوان («الحيوان الذي هو أنا»)، أحلّل عن كثب (دون أن أكون موافقاً من الألف إلى الياء، بالضرورة) نصّاً لأدورنو[12] يزعم التقاط

---

[10] يستعمل جاك ديريدا هنا كلمة محبّة الحيوانات بمعناها الكلاسيكي عن حبّ الحيوان وليس بالدلالة التي نسبها إليها الباحثون الجنسيّون في نهاية القرن التاسع عشر، وهي: العلاقة الجنسية بين إنسان وحيوان.

[11] «لم يفلح الذين لا يتحدثون عن الـ Summa injuria – السُبّة العظيمة – (تلميحاً إلى محبة الحيوانات نازياً وإلى نباتية هتلر)، إلا في زيادة الهزء من الإشفاق على الألم الصامت والمجهول. والحاصل أن عدداً من كبار الكتاب والمفكّرين اليهود في ذلك القرن أقلقهم هاجس المسألة الحيوانية: كافكا، سنجر، كانيتي، هوركيمير، أدورنو. فربّما أنهم أسهموا، بالإصرار على إدراجها في تآليفهم، في طرح التساؤلات حول الأنسنة العقلانية وحول صوابية مرتكز توجهها. وذاك لأنّ من ضحايا الكوارث التاريخية مَن حَدَس بأن الحيوانات هي أيضاً ضحايا، يمكن مقارنتها إلى حدٍّ ما بهم وبما أصابهم»، في مقدمة «ثلاث دراسات حول الحيوانات»، باريس، POL، 1992، ص. 71 (ج.د).

[12] تيودور آدورنو: «Beethoven, Philosophie der musik, hagmente und texte» – بيتهوفن، فلسفة الموسيقا، مقاطع ونصوص –، Hrsg، فون رالف تيدمان، فرنكفورت، سيركامب، 1993، ص. 123 – 124 (ج. د.).

المعنى المستتر في التصورات الكانطية للاستقلالية، للكرامة (Würde) لدى الإنسان، وللتوجه - الذاتي والتحديد - الذاتي (Selbstbestimmung)، حيث يرى فيها ليس مشروع تحكّم وسيادة (Herrschaft) على الطبيعة لا غير، وإنما أيضاً كراهية حقيقية، كراهية قاسية «موجّهة على الحيوانات» (Sie richtet sich gegen die Tierre). و«الإهانة» (Schimpfen) بحق الحيوانات («الحيوان!»)، أو بحق الإنسان بصفته كحيوان، هي على ما يفترض السمة المميّزة لـ«المثالية الحقّة».

لقد ذهب آدورنو بعيداً في هذا الاتجاه. وكانت لديه الجرأة ليقارن الدور الذي تقوم به الحيوانات ضمنياً داخل منظومة مثالية ما بالدور الذي يقوم به اليهود في سبيل منظومة فاشية ما. وتبعاً لهذا المنطق، الذي بات الآن معروفاً بصورة جيدة، والذي على أي حال غالباً ما يفرض حضوره بطريقة مقنعة، يصبح بالإمكان دمج صورة المرأة والطفل، وحتى كل معوَّق عموماً، مع صورة الحيوان واليهودي..

إ. ر.- من أبرز مظاهر التمييز العنصري والتمييز الجنسي ومعاداة السامية السعي الدؤوب للحطّ من قدر ذاك الذي يُراد إقصاؤه من بين البشر ودمغه استناداً إلى ملامح خارجية تنزل به إلى عالم الحيوانية. ومن هنا، في واقع الحال، الفكرة القائلة بأن اليهودي لا بدّ أن يكون أكثر «تخنثاً» من غير اليهودي، وأن المرأة لا بدّ أن تكون أكثر «حيوانية» من الرجل، وأخيراً فالأسود لا بدّ أن يكون أكثر «بهيمية» من جميع الآخرين. والتفكير بأن المعوّق هو «أحطّ» من الحيوان تندرج بخط مستقيم مع مثل هذه التقديرات.

يبدو لي أننا لن نصل أبداً إلى نهاية دافع التخريب، وذاك لأنه، كما يشير فرويد إلى ذلك، لاصق بالإنسان. يقيناً، لا بدّ من محظورات، ودون هذه المحظورات لا يمكن لأي حضارة أن تنهض. لكن، رغم النضال

تصدّياً لممارسات العنف، يجب أن نعلم بأننا لن نصل أبداً إلى الغاية المنشودة بالتمام والكمال. ومنع قتل الحيوان يبدو لي مستحيل التطبيق في مجتمعاتنا، علماً بأنه أيضاً غير مرغوب به. بصورة عامة، يبدو لي بأن الغلوّ في الممنوعات في جميع المجالات يولّد أغلب الأحيان ممارسات عنيفة لم تكن متوقعة.

ج. د.- مما لا شك فيه أن قتل الحيوانات سيبقى دائماً أمراً لازماً. والأرجح قتل البشر أيضاً! حتى بعد الإلغاء العالمي لحكم الإعدام، إذا توصلنا إلى مثل هذا الإلغاء في يومٍ ما!

إ. ر.- لكن الأمر مختلف. وهل يمكن أن نضع على اللائحة نفسها قاتل حيوانات وقاتل بشر؟ وبصورة أعمّ، فهل يمكن مثلاً أن نعتبر محبّ الحيوانات (بالمعنى الجنسي) مستحقاً، لعقاب القانون تماماً كما يعاقب المعتدي على الأطفال أو المغتصب؟ يوجد في القانون تشريع يعاقب إساءة معاملة الحيوانات، كما أن القانون الفرنسي يعترف حتى بتصوّرٍ ما لـ«الشخصية القضائية» المستحقة للحيوانات الأليفة أو المأسورة، وهذا يعني أن بإمكانها المطالبة بحقوق ويمكن الدفاع عنها في حال إهمالها وهجرها[13]. لكني لا أعتقد أن بالإمكان معاقبة بشري على أفعال جنسية اقترفها بحق الحيوانات. فهل هناك سوء معاملة في (جميع) حالات حبّ الحيوانات؟ وكيف يمكن للحيوان المعنيّ التعبير عن العنف الذي وقع عليه في مثل تلك الحالات؟

ج. د.- يرى كانط ضرورة إيجاد وسيلة لتطبيق قانون الثأر (وهو

---

[13] جان بيير مارغينو، «الشخصية القانونية للحيوانات»، مجموعة دالوز، الدفتر العشرون، 1998 - ص. 205 - 211.

الإلزام المنهجي في حقّ العقاب، حسب رأيه، حقّ عقاب عقلاني ومفهوم a priori – مقدّماً – على المذنبين بـ«البهيمية»، بما لا يقلّ عمّا هو مطبّق على من يقومون بالاغتصاب أو يمارسون اللواط. لقد درسنا هذه النصوص عن كثب في ندوتي عن حكم الإعدام. فـ«الحيوان» لم تلحق به إهانة، علماً بأن الكرامة الإنسانية لا تخرج سليمة من الاتصال الجنسي بالحيوان. وهذا الأخير ليس شخصاً ذا حقوق (إذاً ولا واجبات) بحيث يمكنه الاحتجاج على «إساءة» لحقت به ويتخذ بالتالي صفة المدّعي المتظلّم في دعوى قضائية.

مع هذا، هناك كلمة قالها جيريمي بينتام، غالباً ما يطيب لي الاستشهاد بها، وهي تقريباً بهذا المعنى: «السؤال ليس: هل يمكن للحيوانات الكلام؟ وإنما هل يمكنها التألّم؟» (The question is not: can they speak? But can they suffer)[14]. نعم ثم نعم، نحن نعلم هذا ولا يمكن لأحدٍ أن يتجرّأ وينكر أو يشك بالأمر. فالحيوان يتألم، ويُظهر ألمه. ولا يمكننا تخيّل عدم شعور الحيوان بالألم عندما يخضع للتجريب المخبري، بل حتى للتدريب في سيرك. وعندما نشاهد عبور عدد لا يحصى من العجول المسمّنة بالهرمونات، المكدّسة في شاحنة، والمرسلة مباشرة من الحظيرة إلى المسلخ، فكيف لنا أن نتصوّر بأنها لا تتألم؟ نحن نعلم ما هو الألم الحيواني، فنحن نشعر به. وفوق هذا، فالقتل الصناعي، يسبب الألم لعدد أكبر بكثير مما كان عليه الحال فيما مضى.

إ. ر.- أنت بهذا تشارك إليزابيت دوفونتناي رأيها. لكن كيف يمكن التوفيق بين إرادة تخفيف الألم الحيواني وضرورة التنظيم الصناعي

[14] جيريمي بينتام، «An Introduction to the principales of morals and legislation» – مدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع – (1789)، لندن، The Athlone press، 1970، ص: 44.

لتربية الحيوان وقتله، بما يتيح أيضاً تخليص عددٍ كبير من البشر من الجوع؟

ج. د.- إن عملية كبرى قوامها قلب تنظيم - إعادة تنظيم أرض البشر تجري حالياً على قدمٍ وساق. وطبعاً، يمكن أن نتوقّع منها الأمثل والأدهى. لكن دون السعي إلى تمجيد النباتية البدئية، يمكننا التذكير بأن استهلاك اللحوم لم يكن أبداً ضرورة بيولوجية. فلا يؤكل اللحم ببساطة لمجرّد احتياجنا للبروتينات - فالبروتينات يمكن إيجادها في مواضع أخرى. لكن في استهلاك الحيوان، كما في عقوبة الإعدام أيضاً، هيكلية قربانية، وبالتالي فهي ظاهرة «ثقافية» مرتبطة بهيكليات غابرة ما تزال حيّة ويجب تحليلها. ومما لا شك فيه أن تناول اللحوم لا يتوقف أبداً - أو، لن يستعاض عنه، كما أشرت للتوّ، ببعض البدائل المعادلة للقيمة الغذائية الحيوانية. لكن لعلّنا نبدّل الشروط النوعية، والكمية، وتقدير الكمية، وكذلك التنظيم العام لمجال التغذية. وعلى مدّ القرون القادمة، أعتقد بأنه سوف تجري طفرات حقيقية في تجربتنا حول الحيوانية وفي علاقتنا الاجتماعية مع حيوانات أخرى.

إ. ر.- هل تعتقد بوجود إسراف وإفراط؟

ج. د.- كنت تقولين بأن المنع الزائد والمغالى به ينتج أعراضاً مرضيّة. وبالقياس نفسه، أعتقد بأن المشهد الذي يرى الإنسان من خلاله في يومنا هذا طريقة تعامله مع الحيوانات سوف يصبح لا يطاق. وهذه المناقشات بيننا هي الإشارة التي تعلن عن هذا الأمر. هذا أمرٌ لم يعد باستطاعة أحد الصبر عليه. فلو بالفعل عرضوا أمام نظرك يومياً مشهد ذلك القتل الصناعي، ماذا سيكون موقفك؟

إ. ر.- سوف أكف عن أكل اللحم أو أغيّر سكني. غير أنني أفضّل ألاّ أرى شيئاً، حتى وأنا أعلم بأن هذا الأمر الذي لا يطاق موجود. فأنا لا أعتقد بأن رؤية موقف ما تساعد على معرفته بصورة أفضل. فالعلم لا يعني النظر بالعين.

ج. د.- لكن لو راحت تمرّ أمام نظرك يومياً، على مهل، دون أن تدع لكِ وقتاً للتشاغل عنها، شاحنة مليئة بعجول خارجة من الحظيرة في طريقها إلى المسلخ، فهل سيكون بإمكانك بعد ذلك، تناول لحم العجل؟

إ. ر.- سوف أغيّر سكني، لكن بالفعل، أؤمن أننا في بعض الأحيان، كي نفهم بصورة جيدة موقفاً ما ونكون منه على مسافة فاصلة ضرورية، فالأفضل هو ألاّ نكون شهود عيان لذلك الموقف. ثم، علينا ألا ننسى، بأن ترف المأكل هو جزءٌ لا يتجزّأ من الثقافة! وهل يمكن لتقاليد المطبخ الفرنسي الاستغناء عن اللحوم؟

ج. د.- توجد مصادر أخرى لرفاهية المأكل. فاللحم المصنّع ليس غاية الغايات في فن الطبخ. ثم إنهم، على ما تعرفين النقاشات بهذا الصدد، بدأ بعضهم بأعداد متزايدة يفضّلون الحيوانات التي تعيش ضمن بعض الشروط التي يقال عنها «طبيعية» أكثر، في بعض المراعي، إلخ، إذاً، باسم ترف وفن الطعام بالذات كما تتحدثين عنه، سوف تصبح الحاجة ملحّة لتغيير الاستخدامات و«العقليات».

إ. ر.- نضال جوزي بوفي[15] في تصديه لـ«الأكل الأمريكي الرديء»

---

[15] رئيس اتحاد الفلاحين، وهو على رأس النضال العالمي لمكافحة «الأكل الرديء» المرتبط بالعولمة للاقتصاد الزراعي - الغذائي، والذي ترمز إليه مطاعم مكدونالد في جميع أرجاء العالم.

وتصدياً لمطاعم مكدونالد تحديداً ربما يكون علامة أولى تدل على هذا التغيير. كما أن مرض «جنون البقر»[16] لا بدّ له مستقبلاً من أن يحرك تغييرات لا مهرب منها.

ج. د.- لا تطلبي مني الموافقة دون قيد أو شرط على كل ما يتم أو كل ما سوف يتمّ في هذا الميدان، ولكن للعلامات دلالتها ويجب أخذها بعين الاعتبار. إنها تذكّر بتغيير جذري قيد الحصول.

إ. ر.- رجوعاً إلى مسألة الحيوانية، أنا أظل متعلقة بفكرة وجود انقطاع ما يفصل الحيوان عن الإنسان. حتى وإن وُجد لدى القرود العليا ممارسات رمزية، وطقوس، ومواقف لتجنب الاتصال الجنسي بالأقارب، كل هذه الأمور الساحرة، فيبدو لي بأن الانقطاع يظل قائماً وأنه يمرّ من اللغة، ومن بلورة المفاهيم. فهذه الاختلافات مجتمعة، في قناعتي، يجب التذكير بها، حتى وإن كان بإمكاننا، كما تشير إليزابيت دوفونتناي، بصدد الحيوانات، أن «نجهز لها عوالم يمكنها التقاطع مع عالم البشر»[17]، ما رأيك بهذا؟

ج. د.- أنا تكلّمت ليس عن انقطاع «واحد» لا غير، وإنما عن انقطاعات عديدة في الأنماط الكبرى للثقافات «الحيوانية». ولم أحاول طمس الحدود الفاصلة، بل على العكس ذكّرت بها وركّزت على الاختلافات والتنافرات. هناك سلّم زمني وتاريخي لديمومة هذه الظواهر. وهذا السلّم هو ما يجب أخذه بعين الاعتبار. نعم، أؤمن مثلك

---

(16) وهو المرض الذي يرمز إليه بأحرف (ESB)، وأطلق عليه اسم مرض كروتزفيلد – جاكوب، وقد حلّ هذا المرض بالعجول في مراكز التربية البقرية في بريطانيا العظمى.

(17) اليزابيت دوفونتناي، «لماذا لا يكون للحيوانات الحق بإعلان حقوق الحيوان؟»»، مقال، سبق ذكره، ص 153. ارجع أيضاً إلى «صمت البهائم. الفلسفة على المحك الحيواني»، المصدر السابق، الفصل 19.

بوجود بتر جذري بين ما نسميه الحيوانات - وخاصة منها الثدييات العليا ذات الأظافر - والإنسان. لكن هذا البتر أو الانقطاع لا يمكن أن ينسينا وجود انقطاعات أخرى بين مختلف أنواع الحيوانات وبين مختلف التنظيمات الاجتماعية للكائن الحيّ.

ضمن نطاق التغيير في الحقوق الحالية، ومع المحافظة على البديهية العامة حول حقوق الإنسان، يمكن إحداث تقدم لترتيب العلاقات بين البشر والحيوانات بمعنى توفير الأقصى. بهذا الصدد، لا يمكن أن يتم تقدير الأمر إلا على أساس «اقتصادي» (الاستراتيجية، الكمية، المعيار، أفضل التسويات). أنا لا أقول بأنه من غير الجائز المساس بالحياة الحيوانية، وإنما أقول بأنه لا يجوز، تعللاً بالعنف بين الحيوانات، في البراري وفي كل مكان، أن نسمح لأنفسنا بأدهى مظاهر العنف، أي بالتعامل الخالص مع الحيّ عن طريق الآلة، والصناعة، والكيمياء - الوراثية وسواءً أكان هذا التعامل من أجل التغذية أو من أجل إجراء التجارب، فيجب وضع قواعد ناظمة حتى لا يصبح مسموحاً القيام بأي شيء لا على التعيين تجاه الأحياء من غير البشر.

يجب إذاً، شيئاً فشيئاً، تخفيض شروط العنف والقسوة حيال الحيوانات، وفي سبيل هذا الأمر، على المدى التاريخي الطويل، يجب تنظيم شروط تربية الحيوان، وقتله، والتعامل الجماعي، وما أتردد محرجاً (لا لشيء إلا كي لا أستغل تداعيات لا مهرب منها) في تسميته «القتل الجماعي»، علماً بأن هذه الكلمة في بعض المواضع لن تكون نابية وفي غير محلّها.

وعندما تطرّقت إلى هذه المسألة في الولايات المتحدة، في كلية الحقوق في جامعة يهودية، استخدمت هذه الكلمة: «القتل الجماعي»، للإشارة إلى العملية القائمة على تجميع مئات الآلاف من الحيوانات يومياً، وإرسالها إلى المسالخ لتقتل جماعياً من بعد تسمينها بالهرمونات.

وكلّفتني هذه الكلمة ردّاً يفيض استنكاراً وشعوراً بالإهانة. وذاك أن أحدهم قال إنه لا يقبل استخدام صفة القتل الجماعي في هذا السياق: «فنحن أدرى الناس كيف يكون القتل الجماعي» إذاً، لنسحب الكلمة. لكنك ترين بوضوح وتفهمين ما الذي أرمي إليه.

لن يطول الوقت عاجلاً أم آجلاً، ليصبح من الضروري وضع حدود لهذا العنف قدر المستطاع، ولو لم يكن ذلك إلا تلافياً للصورة التي يرى الإنسان فيها نفسه وهو يقوم بذلك العنف. وليست هذه الحجة الأفضل ولا الحجّة الوحيدة، لكن لا بدّ لها من أن تؤخذ بعين الاعتبار. مما لا شك فيه أن هذا التغير سوف يستغرق قروناً، ولكني، أكرّر هذا، لا أعتقد أن بالإمكان الاستمرار في معاملة الحيوانات مثلما نفعل اليوم. وجميع المناقشات الحالية تشير إلى القلق المتعاظم بصدد هذا الموضوع في المجتمع الأوروبي الصناعي.

في الوقت الحالي، علينا الاكتفاء بتنظيم القواعد القانونية انطلاقاً مما هي عليه. لكن سيصبح من الواجب ذات يوم إعادة النظر في تاريخ هذه الحقوق كما يجب أن نتفهّم بأن الحيوانات إذا لم يكن باستطاعتها تكوين مفاهيم مثل المواطنة، والوعي المرتبط بالكلام، والشخص الواعي، إلخ. فإن ذلك لا يجوز أن يتركها دون «حقوق». إن مفهوم الحقّ بالذات هو ما يجب «إعادة التفكير» به. بصورة عامة، ضمن نطاق العرف الفلسفي الأوروبي الذي نتكلم عنه، فلا وجود لمفهوم شخص (محدّد) ذي حقوق إلا وهو في الوقت نفسه شخصٌ ذو واجبات (ولا يجد كانط استثناء يخرج عن هذا القانون سوى في حالتين: الله الذي حقوقه دون واجب، والعبيد الأرقاء الذين عليهم واجبات وليس لهم من حقوق). إذاً نحن ما نزال، مرّة ثانية، مع مفاهيم موروثة حول الشخص، الشخص السياسي، المواطن، ومع التحديد الذاتي المهيمن وعن الشخص ذي الصفة الاعتبارية القانونية..

إ. ر.- والذي يحمل وعياً.

ج. د.- ويتحمل مسؤولية، ويتمتع بالنطق والحرية. جميع هذه المفاهيم (التي تعرّف تقليدياً «خاصيّة الإنسان») هي في صلب تكوين الخطاب القانوني.

إ. ر.- إذاً لا يمكن تطبيقها على الحيوانات.

ج. د.- لا يمكننا أن نتوقع من «الحيوانات» الدخول في عقد قانوني أصولي للقيام، مقابل حقوق معترف بها، بواجبات. وإنما يتم العنف حيال الحيوانات ضمن هذا النطاق الفلسفي - القانوني، وهو في الوقت ذاته عنف معاصر ولا ينفصل عن الحديث عن حقوق الإنسان. هذا الحديث، أنا أحترمه إلى حدٍّ ما، لكني تحديداً أريد الاحتفاظ بحقي في الاستفسار عن تاريخه، وعن مسلّماته، وعن تطوره، وعن إمكانية تحسينه. ولهذا يفضل عدم إدراج هذه الإشكالية بصدد العلاقات بين البشر والحيوانات داخل الإطار القانوني «الموجود».

لهذا السبب، ومهما كان تعاطفي مع هذا التصريح أو ذاك حول حقوق الحيوان بهدف حمايتها من العنف البشري، فأنا لا أعتبر هذا الأمر الحلّ الصحيح. بل أعتقد بضرورة تحقيق مقاربة تدريجية وبطيئة.

يجب القيام بما هو مستطاع، في يومنا هذا، للتضييق على هذا العنف، وضمن هذا الاتجاه يكون التزام التفكيك تحديداً: فلسنا بصدد تحطيم مقولات هذا الحل (القانوني الشكلي)، أو الانتقاص من قيمته، وإنما نحن بصدد إعادة النظر بتاريخ الحقوق، بمفهوم الحقّ.

إ. ر.- يتراءى لي أن تقدّماً ما بدأ يتحقق. أنا أفكّر تحديداً بالنضال في وجه الصيد البرّي ومن أجل الحفاظ على الأنواع.

ج. د.- هذا النضال يتعلّق بأقلّية وليس محورياً. أنا لا أهوى الصيد إطلاقاً، كما لا أحبّذ مصارعة الثيران، لكني أعترف بأن هذا الأمر، من وجهة نظر عددية، لا يُعدّ شيئاً يذكر في مقابل عنف المسالخ أو تربية الدواجن.

إ. ر.- أنت ممّن لا يقبلون مصارعة الثيران؟

ج. د.- نعم، وأنا كثير التشكك، في جميع الأحوال، حيال الرغبات التي هي من ورائه والأشكال التي يتخذها.

إ. ر.- علماً بأن مصارعة الثيران كانت مادة إلهام لنصوص أدبية في منتهى الجمال (خاصة كتابات ميشيل ليريس). ثم إن مصارع الثيران يجازف بحياته داخل الحلبة. هناك في مبدأ مصارعة الثيران نضال وقتال حتى الموت، إنها ساحة نزال، على قدم المساواة بين الإنسان والحيوان، فهي بقية باقية من عصور الفروسية، ولذلك فهي على نقيض الصيد أو القتل في المسلخ. في رأيي ليس من الضروري منع جميع الممارسات العنيفة ذات المجازية الكبيرة.

ج. د.- لم أقل إني أرفض نصوص ليريس، لكني أرفض طقس أو ثقافة مصارعة الثيران وما سواها من الأمور المشابهة. ثم إنني يمكنني أن أحبّ بعض نصوص ليريس أو أن تنال إعجابي دون أن أكفّ عن طرح

الأسئلة حول رغبة ليريس بالذات وتجربته، إلخ. إن مثل ذلك المنطق، تحت ستار التعلّل بأن منع الممارسات العنيفة يمكن أن يؤدي إلى نشوء ممارسات عنيفة جديدة أشد خطراً، بفعل تأثير مخرّب، سوف يجعلنا نجازف بالسماح لجميع الممارسات العنيفة أن تنتشر كما نجازف بالتخلّي عن كل مقاومة. ولو أردت لقدّمتُ إليك أمثلة كثيرة سوف تحرّك مخاوفك. فهل يجب الامتناع عن الإدانة وعن التنديد بالممارسات العنصرية العنيفة، ومعاداة السامية، ومعاداة الأجانب، والعداوات الجنسية، بحجّة أنها إذا ما «كُبتت» هنا أو هناك، فهي معرّضة للانبثاق بأقوى وأشد في مواضع أخرى؟ أنا لا أقول بأن حجتك عارية عن القيمة، لكننا لا نستطيع استخدامها بصورة منهجية دون المجازفة بالوقوف مشلولين أمام أي خطر مهما كان.

إ. ر.- أشعر دائماً بالخشية من الانخراط على طريق بناء مجتمع صحّي، دون عواطف، دون نزاعات، دون إهانات وشتائم، دون تعنيفات كلامية جارحة، دون خطر الموت، دون قسوة. فما يُزعم بأنه جرى استئصاله في جانب، نصبح عرضة باستمرار لرؤيته يعود إلى الانبثاق حيث لا نتوقع على الإطلاق.

ج. د.- أعتقد أني أفهم ويمكنني أن أشاركك خشيتك. فهي تضعنا أمام المسؤولية الكاملة بصدد حساب المجازفات والمزالق. فما نوعية العنف الذي يمكننا أو يجب علينا السماح به، وحتى رعايته، تجنباً لما أطلقت عليه اسم «المجتمع الصحي»، أي، إذا فهمتك جيداً، المجتمع الميت أو المصاب بالعقم؟

إ. ر.- يحدث لي أحياناً أن أفكّر على سبيل المثال بأن حق الشتيمة

الكلامية أمرٌ جوهري، وأن الواجب يقضي بوضع تمييز بين ما يمكن قوله، حتى علانية، وما يمكن كتابته. ومن طرف ثانٍ، حتى مع يقيني بأن القوانين ضرورية بالمطلق لقمع التشهير، والعنصرية، ومعاداة السامية، والمساس بالحياة الشخصية، إلخ. - هي موجودة، على أي حال، وأجدها جيدة في فرنسا - فمن الواجب دائماً السعي كي نسمح، إلى الحد الأقصى، بالتعبير عن الشتائم وعن مظاهر العنف الشفهي. ولنفكّر مثلاً بالتجديف، أو بالبورنو - الإباحية-. فالواجب يقضي في الوقت نفسه بفرض احترام القوانين الناظمة مع ضمان أوسع المجالات لحرية التعبير[18].

ج. د.- أوافق على هذا. ولكن يجب، قدر المستطاع، الحدّ من تأثير الرقابة على المحظورات المشروعة وأن نفضّل عليها التحليل، المناقشة، الانتقاد الذي يقوم بالهجوم المعاكس. الحياة العامة يجب أن تكون منفتحة قدر المستطاع على حرية التعبير. فأنا الآخر لا أحب صورة المجتمع «المهجّن»، الصحّي، المعقَّم، المصاب بالعقم. ولهذا فقد بدأت أقول بأن القسوة، في جميع الأحوال، موجودة، وسوف تظل كذلك بين الأحياء، بين البشر.

إ. ر.- وفي رأيك أنه كلّما وضع حدٌّ لها، صارت الأمور أفضل؟

ج. د.- في هذا المجال كما في المجالات الأخرى، الجواب الوحيد هو جواب «اقتصادي»: فإلى هذا الحد المعيّن أو ذاك، هناك دائماً إجراء، إجراء هو أفضل ما يمكن اتخاذه. أنا لا أريد منه كل شيء ولكني لا أريد

---

[18] انظر الفصل السابع من كتابنا هذا، وعنوانه: «حول اللاسامية المستقبلية».

ألاّ أمنع شيئاً. لا يمكنني يقيناً استئصال، اقتلاع جذور العنف حيال الحيوانات، والشتائم، والعنصرية، واللاساميّة، إلخ. لكني لن أتعلّل بذريعة عجزي عن استئصالها، كي أدعها تستشري بوحشية. إذاً، حسب الوضع التاريخي، يجب ابتكار أقل الحلول سوءاً. الصعوبة في المسؤولية الأخلاقية أن الجواب لا يكون أبداً بصيغة «نعم» أو «لا»، فهذا أمرٌ قد يكون مبسطاً أكثر من اللازم. وإنما يقضي الواجب تقديم جواب فريد، ضمن سياق محدّد، والمجازفة باتخاذ قرار مع مكابدة تعذّر اتخاذ أي قرار. إننا في كلّ مرّة حيال إلزامين متناقضين.



6

روح الثورة

إ. ر- «أشباح ماركس» كتاب يزداد تعلّقي به لكونك لامست فيه ثابتاً له في نفسي الأثرة، ألا وهو: الانهيار النفسي في الثورة. لقد نشرتُ في 1989 كتاباً بعنوان «تيورين دور ميريكور، امرأة منهارة أثناء الثورة[1]»، وفيه، من خلال حالة تلك المرأة، الرائدة للحركة النسائية في 1789 والتي أنهت حياتها تحت الحجز العقلي في سالبتريير، حاولت أن أبيّن كيف يكون الانهيار الذاتي، والضياع في متاهة الجنون، على ارتباط بوضعٍ تاريخي محدَّد: كالانتقال من الثورة إلى الإرهاب. طبعاً، كان تفكيري آنذاك متجهاً إلى لويس آلتوسير، الذي كنت على اتصال حميم به، كما كنت قريبة من مصير جيلٍ كامل من الشيوعيين الذين، في مواجهة كارثة الاشتراكية على أرض الواقع، باتوا يرون تهاوي مثلهم العليا وأصبح لزاماً عليهم تشييع التزامهم[2] إلى المقبرة، تلافياً للإصابة بالانهيار. وعدتُ إلى هذه المسألة في «لماذا التحليل النفسي؟» حين تكلّمت عن «المجتمع المصاب بحالة انهيار وقنوط».

في «أشباح ماركس»، المهدَى إلى كريس آني، بطل النضال في وجه الفصل العنصري والذي اغتيل بصفته شيوعياً[3]، ضممت ثلاثة

---

[1] اليزابيث رودينيسكو «تيورين دو ميريكور، امرأة منهارة أثناء الثورة»، باريس، سوي، 1989.

[2] انظر اليزابيث رودينيسكو، «أشجار النسب»، المصدر السابق.

[3] العنوان الإضافي للكتاب: «حالة المديونية، إقامة الحداد، والاشتراكية الجديدة». ويمكننا أن نقرأ فيه: «على أننا لا يجوز لنا أبداً التحدث عن قتل رجلٍ بصفته الشخصية، حتى ولا بصفة شخصية

«مشاهد» في الثقافة الغربية، بعضها إلى بعض: مشهد هاملت حين التقى بشبح والده العائد «في غير وقته» للمطالبة بالثأر وليعهد إلى ابنه بمهمّة إنقاذ «العالم من العار»؛ ومشهد نشر «بيان الحزب الشيوعي» الذي اخترتَ أن تعلّق فيه على الجملة الشهيرة: «هناك شبح يؤرّق أوروبا: إنه شبح الشيوعية»[4]؛ وأخيراً مشهد عصرنا الحالي الذي يهيمن عليه شبح شيوعية تفككت ثم رجعت لتأريق مستقبل عالم موحَّد، عالم العولمة وانتصار الاقتصاد التجاري، عالم يعيش حالة «الكارثة»[5]، عالم «في طورٍ مهووس»، عاجز عن إقامة الحِداد على ما يزعم أنه نفّذ به حكم الموت.

إن ماركس، شأنه شأن الملك المقتول الذي غيّر مجرى حياة هاملت بتجواله على أسوار إلسينور، قد أصبح شبحاً في نظر مجتمعنا الغربي المنهار، والذي ما ينفك يهتف بموت «الثورة» دون أن يتمكن، لحسن الحظ في رأيي، من استئصال «روح» الثورة. هذه الروح ترقد في أعماق كلٍّ منّا وكلّما تعالى الهتاف مطالباً بموتها، أصبح رجوعها أكثر يقيناً لتقضّ مضاجع خصومها (أبطال الليبرالية)، الذين يسيطر عليهم هاجس التغلب النهائي على عدوّهم. وعبثاً ما أكدوا على موت الشيوعية، وعبثاً ما أبهجهم الموت النهائي لماركس، فالجثمان ما يزال يتحرّك وما يزال الشبح

نموذجية ضمن إطار منطق الشعار الرمزي، ضمن إطار البيان الإنشائي عن الراية والاستشهاد. فحياة الإنسان، الفريدة فرادة موته، هي دائماً أكبر من أن تكون أحد البدائل كما أنها تتجاوز دائماً حدود الرمز. وهذا تحديداً ما يحق له أن يحمل اسم علم محدّد (..) إنني أذكّر بأن «شيوعياً بصفته تلك»، أن «شيوعياً بصفته كشيوعي» هو من قام أحد البولونيين مع زمرة من المتواطئين، هم جميعاً اغتالوا كريس آني منذ أيام قليلة، في 10 أبريل / نيسان. وقد أعلن القتلة أنفسهم بأنهم إنما قاموا باغتيال أحد الشيوعيين».

[4] كارل ماركس وفريدريك إنغلز، «بيان الحزب الشيوعي» (1848)، باريس، إديسيون سوسيال، 1969: «هناك شبح يؤرّق أوروبا: إنه شبح الشيوعية، وقد اتحدت جميع قوى أوروبا العجوز في حلف – مقدس لتعقّب هذا الشبح: البابا والقيصر، ميترنيخ وغيزو، راديكاليو فرنسا وشرطة ألمانيا».

[5] جاك ديريدا، «الدرب الموازي»، بالتعاون مع كاترين مالابو، باريس، لا كانزين ليتيرير / لويس فيتون، 1999، ص: 63.

يزعج العالم. أنت أطلقت اسم «الكآبة الجيوسياسية على الحالة التي يعيشها العالم واقترحت القيام بـ«تحليل نفسي للميدان السياسي»، كي يُصار إلى تحليل «الجروح» والآلام في النظام الاقتصادي الجديد.

لقد وقع اختيارك على هاملت وليس على أوديب، أي على الوعي «المذنب» في مقابل الوعي «التراجيدي»، وجعلت من التحليل النفسي أداة للتحليل السياسي في عالم تتهاوى أركانه، وفي النهاية تمجّد، دون أن تذكر هذا بصورة ظاهرة، آخر فيلسوف ماركسي عظيم الشأن، لويس ألتوسير، والذي غرق في الكآبة.

ج. د.- مرّةً ثانية، لا أعلم ما الزاوية التي يجب اختيارها من بين جميع الزوايا التي تقترحينها. سوف ألتقط على السريع، سوف أسرق كلمة «كآبة» منك. أنت إذاً كنت تتحدثين عن آلتوسير. و«أشباح ماركس» قد يكون أيضاً، بالفعل، كتاباً حول الكآبة «في السياسة»، حول سياسة الكآبة: سياسة إقامة الحِداد، عندما ينجح ما نسميه «إقامة الحِداد» أو أنه لا ينجح، عندما ينجح بصورة سيئة أو يبدو مستحيلاً. منذ فترة طويلة، أنا أيضاً «أقيم الحِداد»، إذا أمكنني استخدام هذا التعبير، أو أنني أترك قضية الحِداد تسيطر عليّ، من خلال المعضلات المستعصية في «إقامة الحِداد»، بصدد مصادر وحدود خطاب التحليل النفسي في هذا المجال، وبصدد التلازم المتوسّع باستمرار بين القيام بأي عمل عموماً وإقامة الحِداد، الذي ليس عملاً مثل باقي الأعمال. فكل عمل يتضمن ذلك التغيير، ذلك التمثّل الذهني الخاص، ذلك الاستحواذ الداخلي المميّز لـ«الحِداد».

لقد حاولت أن أستخلص منه نتائج قليلة في الموقف الجيوسياسي الذي أعقب الهزّة المسمّاة «انهيار» الموديل السوفياتي للشيوعية وما زُعم من «موت ماركس». غير أن «الكآبة» ذات الصلة، ذلك الـ«نصف فشل»

اللانهائي والمستعصي على كل علاج، ذلك السلوك المبني في هيكليته على الفشل والذي يدمغ بطابعه اللاشعور الجيوسياسي في هذا الزمن، لا أعتقد بأنه مجرّد تسجيل لوفاة موديل ما للشيوعية. فهذا الفشل النصفي يبكي، أحياناً دون دموع، ودون أن يعلم، وغالباً يبكي دمعاً ودماً، على جثمان السياسي بالذات، وهو يبكي المفهوم بالذات عن السياسي بسماته الجوهرية، وحتى بالسمات النوعية لحداثته (الدولة - الأمة، السيادة، الصيغة - الحزب، وأفضل الصيغ البرلمانية مصداقية).

من طرف آخر، متابعة لما ذكرتِ أيضاً، دون أن نستطيع للحظة واحدة تفسير الحالتين الواحدة بالأخرى، أو تقليص إحداهما لتكون هي الأخرى، فتلك الكآبة السياسية مع ما أطلقت عليه اسم «كآبة» آلتوسير هما حالتان متشابكتان أعقد ما يكون التشابك. وأنتِ قد أشرتِ إلى هذا، فقد كنا جدّ متقاربين، على امتداد ما يقرب من أربعين عاماً، آلتوسير وأنا. لقد ارتبطنا بطريقة ما تزال لديّ، في هذه الحالة كما في حالة الأصدقاء الكبار الآخرين، الأغلى، والأكثر استغلاقاً على الفهم. هي روابط صداقة، بالتأكيد، وفيها إخلاص، وفيها أغلب الأحيان توادّ، بل حتى رقة ولكنها أحياناً (من جانبه، والتزاماً بالحقيقة لا بد من قول هذا) لا تخلو من العدوانية، وهي روابط انعقدت أواصرها بالعمق بما يتجاوز الهمّ أو التحزّب «السياسي»، أو على الأقل التحزّبات التي يمكن معاينتها في القاموس السياسي الرائج، علماً بأن تحالفنا كان سياسياً «أيضاً»، على ما أعتقد، بأكثر جوانبه سرّية، واستغلاقاً على الفهم، من وجهة نظر اللغة السياسية الرائجة، أو، كما يقال، «المهيمنة». ويبدو لي بأن بعض الكتابات التي نشرت بعد موته تؤكد على هذا الأمر. أنا لم أكن مطلعاً على معظم تلك الكتابات. فهي تقول كل هذا خيراً مما يمكن لي قوله هنا ارتجالاً. ناهيك بأننا كنا زملاء[5]. كما كان سكننا، بشكل مثير

[5] في «المعهد العالي للتربية»، في شارع أولم.

للاستغراب، مثل عابرين صبورين وملولين، مثل ضيوف أحياناً غير مرغوب بهم، مثل ضمير شبحي غير مستحب، في ذلك الشارع الغربي، «شارع أولم»، بطلابه وبشعاراته الموحّدة. (من سيمكنه في يوم من الأيام أن يكتب، دون أي تناول اجتماعي متأستذ، تاريخ ذلك «البيت» والنسل الذي ولد منه؟ تلك مهمة تكاد تكون مستحيلة ولكنها لازمة لنبدأ بفهم عددٍ كبير من «التوجهات المنطقية» للحياة الثقافية الفرنسية في هذا القرن). ودون التطرّق إلى ما استمرّ يجمع بيننا، آلتوسير وأنا، أثناء السنوات العشر الأخيرة الفظيعة من حياته، فهذا في حدّ ذاته يحتاج لأكثر من كتاب. لكن، رجوعاً إلى ما أشرتِ إليه، صحيح أنني تمكنت، أخيراً، في «أشباح ماركس»، من القيام بتحرّك اعتقدت في الماضي أن الامتناع عن القيام به أمرٌ واجب. فخلال سنوات، ولأسباب أصبحت أوضح وأجلى في هذا الكتاب (رغم أنها سبق أن توضّحت بطريقة مختلفة)، لم يكن بإمكاني الانخراط في التيار الألتوسيري (المتمثّل برجوع رجراج إلى ماركس)، ولا التنديد به أو انتقاده انطلاقاً من موقع أصبح هو مربض معاداة الشيوعية، أو معاداة الماركسية، أو حتى معاداة الحزب الشيوعي.

إذاً، حكمتُ على نفسي لفترة طويلة بالتزام الصمت، وهو صمت أتحمّل مسؤوليته ولا أتنصّل منه، صمت يكاد أن يكون اختيارياً، لكنه مؤلم قليلاً أمام ما كان يجري على مقربة كبيرة مني. مما لا شك فيه أني عاصرت تلك المغامرة، وكنت الشاهد القريب جداً، شاهداً من الخطأ وصفه بـ«السلبي»، ولكني لا أقول بأن «أشباح ماركس» يتحدّد بنهاية تلك الجولة، كما لم يتحدّد قطعاً بنهاية حياة لويس آلتوسير. أما الرابطة ما بين هذه التواريخ، ما بين هذه «النهايات لتاريخ» (هذا إذا لم تكن بالأحرى «نهايات - التاريخ»)، فقد سعيت إلى استعراضها في مذكرات مطوّلة ضمن «أشباح ماركس» بصدد التفكيك، والماركسية، والتحليل

النفسي، بصدد مقوّمات «النهاية» («نهاية الفلسفة»، «نهاية التاريخ»، إلخ). التي كانت هي السائدة في مجمل سمات سنوات 1950 - 1960، بصدد طريقة جديدة في محاولة إجراء إطلالة تحليل نفسي على إقامة الحِداد في مجال السياسة.

فلماذا حضور هاملت؟ بادئ ذي بدء، لأني رأيت أمراً متميّزاً في مسرحية «هاملت» حيث تبرز الرابطة بالشبح وبالزمن: «The time is out of joint».

إ. ر.- الزمن خارجٌ عن مفصّلاته[6].

ج. د.- كما لو كان المطلوب الانطلاق، إذا أمكن القول، من استحالة التفكير، أو بالأحرى «تصوّر» المعاصر، الزمن الحالي: فالزمن مفكَّك، وفي الوقت نفسه هناك أكثر من زمن في زمن العالم («time»، هنا، هي أيضاً التاريخ، العالم، المجتمع، العصر، «الأوقات» التي تمضي مسرعة، إلخ). داعي التفكّك ذاك يتحكّم بأمور كثيرة في هذا الكتاب، وعلى وجه التخصيص بفكرة العدالة. ولعل «أشباح ماركس» بادئ الأمر كتاب حول العدالة، تلك العدالة التي لا تختلط مع تناغم ما، تناسب ما، نظام ما. وفي «قوة القانون»[7]، سبق أن أكّدت على استحالة حصر العدالة

---

[6] تأتي هذه الجملة الحوارية في سياق حديث هاملت مع الشبح. فقد ظهر طيف الأب على أسوار إلسينور وقال للأمير «خذ بثأري». فلعن هاملت نفسه إذ أصبح مسؤولاً عن إعادة العالم إلى جادة الصواب: «من كلّ قلبي، أنا طوع يمينك / وكل ما يقدر مسكين من بني البشر مثل هاملت / على الوفاء به صداقة وحباً / سوف يكون لك، بعون الله. فلنرجع سوياً / وأنت، رجاء، لا تنبس ببنت شفة / الزمن خارجٌ عن مفصّلاته. إيه يا القدر الملعون / الذي شاء لي أن أولد لأعيده إلى مفصّلاته!» ويليام شكسبير، «هاملت» (1601)، ترجمة إيف بونفوا، باريس، غاليمار، 1957، الفصل الأول، المشهد الخامس). «Out of Joint» كان يمكن أن تكون ترجمتها: 1- الزمن خارج مفصّلاته؛ 2- العالم بالمقلوب؛ 3- الزمن مختلّ؛ 4- هذا العصر لحقه العار. ارجع إلى «أشباح ماركس»، ص: 43.

[7] جاك ديريدا، «قوة القانون»، باريس، غاليله، 1994.

بالقانون. هناك، اقترحت هكذا تفكيك المفهوم الهايدغري حول العدالة. وهذا الاقتراح ينتشر في الكتاب بأكمله، حتى ولو لم يظهر جلياً في مقام الصدارة: إذاً، إعادة نظر في تفسير هايدغر للعدالة –dike – باعتبارها تناغماً وانسجاماً.

إن لفتة هايدغر تثير اهتمامي حيثما يحاول، لنقل دون مجانبة للصواب، أن يُعمل التفكير بالحق فيما وراء وفيما هو أبعد مدى بكثير من الشأن القضائي ومن القانون الروماني. لكني أشعر بالقلق عندما يعرّف تأويله أو يصدر حكمُه بأن تلك الفكرة عمّا هو حق أو عن العدالة (dike) هي التوافق، الترابط، أو إعادة الترابط (der fugend fugende fug) في الباطل (Adikia) الذي هو، من جانبه، غير مترابط، متفكّك، out of joint (aus den fugen, Un -Fug) والقول بمثل إعادة الترابط تلك يعني، حسب هايدغر، الذي يتمسّك بهذا محقّاً، إعمال التفكير بالعدالة انطلاقاً من الوجود باعتباره حضوراً (als Anwesen)، أي، كما هو الحال دائماً لدى هايدغر، انطلاقاً من اللوغوس Logos أو الـLegein، انطلاقاً من قوة تجميع (Versammlung) وتوافق. أما أنا فيتراءى لي، على العكس، بأن في صميم العدالة، في صميم «تجربة الحق» هناك تفكك لا نهائي يطالب بحقوقه، وباحترام التفكك المستعصي على كل حلّ: فلا عدالة دون وجود انقطاع، دون طلاق، دون علاقة مقطعة الأوصال مع الاختلاف اللانهائي لدى الآخر، دون تجربة أليمة صارخة لما يظلّ على مرّ الأيام out of joint[8].

---

[8] ارجع إلى «أشباح ماركس»، خصوصاً ص: 49 – 57. «فيما هو أبعد من القانون، بل ومن تقديس القانون، فيما هو أبعد من الأخلاق، بل ومن تقديس الأخلاق، ألا تفترض العدالة بصفتها علاقة مع الآخر، على العكس مما يُظن، الحتمية الفائقة لوجود انقطاع أو تخلخل زمني، شيء ما من الـUn-Fuge، شيء ما من التمزّق out of joint في الوجود وحتى في الزمن، تفكك ما، بمجازفته بالتعرض للشر، والمصادرة، والظلم (adi kia) التي ما من ضمانة محسوبة لمواجهتها، قد يمكنه هو بالذات دون سواه «إحقاق الحق» أو «إعادة الحق» للآخر بصفته آخر؟ «إحقاق» لا يتلاشى كمجرّد

إن الاهتمام الذي خصصتُ به صورة هاملت في هذا الكتاب، وكذلك معاناته «الشبحية»، أصبح أكثر ضرورة بامتياز علاقة الأب / الابن، وبذلك «الترسيخ» الذكري للاختلاف الجنسي - إشكالية الاختلاف الجنسي، تحليل هذا الامتياز القوي، ذلك الامتياز للسلطة بالذات، ذلك الامتياز للقانون باعتباره سلطة الأب، جميع هذه الأمور تتجاوب، على امتداد الكتاب بأكمله، مع مشاهد الأسرة، حرب الأخوة أو الأبناء أمام تراث الأب (ماكس ، ستيرنر، «الأخ السيء» أو «الابن السيء» لهيغل على سبيل المثال)[9]، مسألة الصنمية و«جنس الصنم»[10].

«هاملت» هو أيضاً آلية الكبت في السياسة. فالشبحية تتحكّم ليس بإشكالية الحداد لا غير، وإنما أيضاً بإشكالية التقنية، وسائط الإعلام، الواقع الضمني، إذاً بإشكالية أخذ المنطق العام للشبحية بالحسبان، داخل نطاق تفكير السياسة والتحليل النفسي.

ولا يمكننا الزعم بتفسير واقع سياسي دون أن نأخذ بالحسبان ذلك الوجود الشبحي الضمني. قمت بتحليل جميع «الأشباح»، وخاصةً الطريقة التي أراد ماركس نفسه «طرد» الشبح بها (ملاحقته وإبعاده «في الوقت نفسه»)، عندما ذكّر المجتمع الأوروبي بمقدار خشيته من شبح الشيوعية. وفي جداله مع ماكس ستيرنر[11]، أعاد من جديد إحداث

فعل و«إعادة» لا تكون مجرد استرجاع؟ (..). هنا (..) تلعب دورها علاقة التفكيك بإمكانية العدالة (..). هنا يعلن التفكيك عن نفسه دائماً كتفكير قائم على العطاء وعلى العدالة التي لا يمكن تفكيكها، وهذا هو الشرط غير القابل للتفكيك في كل تفكيك، بكل تأكيد، لكنه شرطٌ هو بالذات «قيد التفكيك» ويظل، ويجب أن يظل مستمراً، إنه الشرط اللازم، داخل نطاق تفكك الـ Un-fug» («أوامر ماركس»، ص: 55 – 56). (ج. د.)

[9] المصدر السابق، ص: 197.

[10] المصدر السابق، ص: 265، على سبيل المثال لا الحصر.

[11] ماكس ستيرنر (1806 – 1856). فيلسوف ألماني من اليسار الهيغلي، مؤلف كتاب بعنوان: «الفريد وخصوصيته» (1844)، لوزان، لاج دوم، 1972، وهو ما سوف يهاجمه ماركس هجوماً لاذعاً في «الأيديولوجيا الألمانية» (1845)، باريس، غاليمار، سلسلة الثريا، 1982، «الأعمال الكاملة»، الجزء الثالث، ص: 1037 – 1326.

الخوف المذعور حيال الشبحية، كما أن انتقاده للأيديولوجيا هو أيضاً انتقاد للشبح الراجع من الموت.

جرّبت لا أن أكون وفياً وحسب لمفهومٍ مراوغ بصدد التراث، وإنما لأحد «أشباح ماركس»، وهو شبح يتحرّك بإلهام فكرة عن العدالة تظل مستعصية على جميع إخفاقات الشيوعية. لقد كُتب ذلك الكتاب بُعيد سقوط جدار برلين بقليل، غير أني بقيتُ أرفض إيجاد تناظر بين الاستبدادية النازية والاستبدادية السوفياتية. وتمّ هذا، حتى وإن كنتُ أعتقد بأن «الغولاغ»، الوجه المعبّر عن العنف السوفياتي، معادل على أقل تقدير للبربرية النازية.

لقد شاهدت مؤخراً في الولايات المتحدة ما يشبه فيلماً وثائقياً يعرض مجموعة من الروس الذين هاجروا إلى فرنسا أثناء الثورة. وكان أن استدرجهم النظام السوفياتي (في سنوات 1980، على ما أظن) بذريعة خادعة، فوجّهت إليهم الدعوة للاستقرار مجدّداً في بلدانهم حيث أُغدقت عليهم الوعود، كما أنهم من جانبهم كانوا يتوقون للرجوع. وكان أن علقوا حينذاك في مصائد رهيبة. وبعد أن تعرّضوا لأدهى الفظائع البوليسية، انتهوا جميعاً في «الغولاغ».

لكن إيماني بضرورة الابتعاد عن إجراء مقارنة وتناظر، لا يعني أبداً بأن الـgoulag السوفياتي قد يكون أقل «خطورة» من الـshoah النازي – فالمقارنة تفقد مصداقيتها حالما نأخذ باعتبارنا حقيقة لا نكران لها وتبدو ناصعة للجميع: فمقابل الفكرة الشيوعية، مقابل الفكرة المثالية عن العدالة التي قادت وما تزال تلهم عدداً كبيراً من الشيوعيين رجالاً ونساءً، وهم جميعاً أبعد ما يكون عن نوعية الـ«غولاغ»، لن يكون بالإمكان تشبيهها على التوازي، أو التماثل، أو التعادل، حتى ولا على التعارض المقارن، بأي «فكرة سامية» للنازية حول «العدالة». وسيّان احترمنا أم لم نحترم، احتراماً أخلاقياً أو سياسياً، ما أسمّيه هنا بشيء من الاستعجال

«فكرة سامية عن العدالة»، فـ«علينا قطعاً» الاعتراف بما يفرّق، جوهرياً، تلك «الفكرة السامية» «الشيوعية» عن المحرّك الذي كان من وراء انطلاق النازية. ومن بعد أن نكون قد أدّينا مسؤوليتنا تجاه هذا الواجب المطلق، واجب التفكير حيث التفكير هو بحد ذاته «عدالة»، يصبح بإمكاننا حينذاك تعقيد الأمور وطرح جميع الأسئلة اللازمة حول معنى وحول تاريخ تلك «الفكرة»، ذلك «الفكر السامي»، حول التاريخ باعتباره تاريخاً للفكرة، وحول تاريخ التاريخ وتاريخ الشيوعية، بالإضافة إلى غيرها من الأسئلة الجوهرية من النوع ذاته. فنحن هنا سنكون حيال مرحلة أخرى ووجه آخر للواجب المطلق ذاته.

إ. ر.- أوافقك في جميع هذه النقاط ويجب علينا إذاً أن نكون متيقظين في مواجهة جميع المؤرخين الذين يزعمون إيجاد تعادل بين الفكرتين مقلّصين الشيوعية على أي حال إلى الستالينية لا غير. عند نقطة الانطلاق، لم يكن للشيوعية المشروع النازي ذاته والذي يسعى في مجمله للتدمير والقتل الجماعي.

ج. د.- من الجانب «الشيوعي»، ليست العلّة الاستبدادية شكلاً، وكان مخيفاً بالفعل، لكنه شكل «فساد» المشروع - أو «الفكرة السامية». لكن فساد غاية مطلوبة ليس هو الغاية، حتى لو افترضنا جدلاً بأن الغاية قد سمحت منذ أصولها بأن تكون عرضة للفساد. أما الاستبدادية النازية، على العكس، فكانت هي الغاية المطلوبة لذاتها «باعتبارها» فساداً، بل هي الفساد الذي ما بعده من فساد. وأي سؤال إضافي قد أجد من واجبي أن أطرحه بخصوص هذا الموضوع، لا يلغي بقاء احترامي سليماً غير منقوص حيال «الفكرة» الشيوعية (هذا ما أكّدت عليه في «أشباح ماركس» بضرورة وجود نقد تفكيكي دؤوب للمنطق الرأسمالي السياسي). والأسئلة الباقية،

حتى أكثرها راديكالية وإقلاقاً، وأكثرها ضرورة، هي من نسق مغاير للأسئلة التي قد تطرح حول الداء النازي، الأحجية «النازية». وأما التنافر أو فقدان التناظر فلا يقوم، للأسف، بين الوقائع وانفلات الممارسات الوحشية من عقالها؛ بل عدم التناظر يستقر في موضع آخر، في تفسير «شيء آخر مستقبلي» (وأطلقي على هذا الشيء ما أردتِ من الأسماء، في الوقت الحالي، أيديولوجيا، مثل أعلى، فكر، إلخ).

حتى في الحقبة التي كنت فيها أكثر من متحفظ حيال الحزب الشيوعي وكذلك حيال نفر ممن كانوا حريصين على قطع علاقتهم معه، فأنا احترمت دائماً - وهذا ما حكم علي بالصمت -، بل وأتجرأ فأقول بأني حملت، على طريقتي (القلقة والمتحفظة)، ذلك المثل الأعلى.

لكن إذا أردنا إنقاذ الثورة، علينا تغيير فكرتنا بالذات عن الثورة. فما عفّى عليه الزمن فهو بالٍ، عتيق، متغضّن، مستحيل التطبيق، لألف سبب وسبب، هو نوعٌ من المسرح الثوري، نوعٌ من طريقة الاستيلاء على السلطة، وهو ما تُدمج به عموماً ثورات 1789، 1848، 1917. أنا أؤمن بالثورة، أي بالانقطاع، بالبتر الجذري للمجرى العادي للتاريخ. علماً بأنه لا وجود لمسؤولية أخلاقية، ولا لقرار جديد بأن يوصف كذلك، إلا ويكون الجوهر ثورياً، إلاّ وتكون قطيعة مع منظومة مبادئ سائدة، وحتى مع فكرة المبدأ نفسها، وبالتالي مع المعرفة المرتبطة بالمبدأ فتملي أو تبرمج القرار. فكل مسؤولية تكون ثورية، ما دامت تسعى لفعل المستحيل، لقطع تسلسل مجرى الأمور انطلاقاً من أحداث لا يمكن برمجتها. والثورة لا تُبرمَج. إنها بشكل ما، باعتبارها الحدث الوحيد الجدير باسمه كحدوث، تتجاوز كل أفقٍ ممكن، كل «أفقٍ للممكن» - إذاً للقوة وللسلطة.

إ. ر.- كان قدر ثوريي 1793 آسراً. كان مجرى الأمور جميعاً في واقع الحال وكأنهم تدريجياً، في ذلك الزمن الذي لم يكن يعرف البرمجة، راحوا

يدركون، دون أن يكون بإمكانهم إيقاف الآلية التي بدأت تفعل فعلها، بأن «الإرهاب» ستكون نهايته أن يصيبهم هم أيضاً بدورهم. كان أولئك الرجال أبطالاً، وبدءاً من لحظة إعدامهم للملك، باتوا يعلمون بأنهم محكومون بملاقاة المصير نفسه للعاهل الذي قطعوا رأسه. كانوا يعلمون بأنهم سيلاقون تلك الميتة العنيفة التي جعلوها قيد العمل بالمقصلة سعياً لإنجاب مجتمع جديد كان محطّ أحلامهم بأنه سوف يكون عادلاً وأقل عنفاً. لكنهم كانوا في الوقت نفسه خاضعين لقدر لا يمسكون بزمامه ولا يعلمون عنه شيئاً.

أكثر الصور تمثيلاً لتلك الملحمة يكمن في التلازم المتواقت بين الطريقة التي صوّت بها «المجلس الوطني» على أحدث القوانين، لتكون في أساس «الجمهورية»، بينما كانت المقصلة تؤدي عملها بزخم على بعد خطوتين من «المجلس». في هذه القصة منطقٌ جليّ، ولكنه منطق غير قابل للحساب، وهو منطق المشروع الثوري الذي نجد على سبيل المثال أثراً يدلّ عليه في هذه الجملة الشهيرة لبرتران بارير، وغالباً ما أستشهد بها بصدد إنشاء الملاجئ للفقراء (في 23 ميسيدور(*) / العام الثاني للثورة): «ضعوا إذاً فوق أبواب الملاجئ كتابات تعلن عن قرب انتهائها، لأننا إذا بقي بيننا، بعد انتهاء الثورة، بؤساء، فكل أعمالنا الثورية ستكون قد ضاعت دونما جدوى». وهكذا كان المطلوب التفكير بوضع حدّ للإيواء في ملاجئ تماماً في لحظة إنشائها لأن الملجأ بحد ذاته يجب أن يحمل مسبقاً المشروع الضمني لنهايته. روح الثورة بأكملها متمثلة في هذه الكلمات. بهذا المعنى، وعلى عكس ما يقول فرانسوا فيري، لم يكن «الإرهاب» سلفاً متضمناً في 1789، كما أن 1793، ليست، استباقاً، تشكيلاً يتضمن ما ستصير عليه ثورة أكتوبر (1917). وعلى أي حال، فقد كتب ميشليه صفحات جميلة حول هذا الموضوع[12].

(*) الشهر العاشر من التقويم الذي وضعته الثورة الفرنسية وهو شهر الحصاد. (المترجم).

(12) فرانسوا فيري: «الثورة الفرنسية على بساط التفكير»، باريس، غاليمار، 1978، جول ميشليه «تاريخ الثورة الفرنسية»، باريس، غاليمار، مكتبة الثريا، 1952، في جزأين.

ج. د.- هنا قد يكون من الواجب علينا أن نعيد القراءة (بصورة مختلفة)، بصدد موضوع حكم «الإرهاب» الذي جاء بعد الثورة الفرنسية، لما كتبه موريس بلانشو في «حصة النار»[13]، تحت عنوان: الأدب وحق الموت. هذا النص قوي وشديد الالتباس. لقد كُتب بتاريخ شديد الوطأة بدلالته في 1947 – 1948، بعد انقضاء قرن على صرخة فيكتور هوغو في وجه حكم الإعدام، وفي السنة نفسها التي جرى فيها «إعلان» عالمي جديد لحقّ الحياة (دونما إدانة صريحة ظاهرة لحكم الإعدام، حتى لا يكون مساسٌ بسيادة الدول). وفي ندوتي عن حكم الإعدام، اقترحت قراءتين بمنتهى ما يمكن من التدقيق والحرص. ولا أستطيع هنا إعادة بناء هذه القراءة المزدوجة بكل تفصيلاتها، فهذا قد يقتضي ساعات. بكلمة موجزة، فضمن منطق ينتمي مبدؤه لعرفٍ يجمع الكانطية والهيغلية معاً، يضم بلانشو فكرة الحق ذاتها إلى ضرورة أو إلى إمكانية حكم الإعدام، وحتى (هذه المرة بطريقة غير كانطية) إمكانية «الإرهاب»[14]. ودون تقليص الفرادة القوية لهذا النص، يجب أن نتعرّف فيه على التراث المتقاطع مع ساد ومالارميه، حيثما تمَّ عرض مسألة الأدب داخل ذلك الحيّز الثوري. فجوهر الأدب، في منشئه أو إمكانيته، هو أيضاً ماثلٌ في حق الموت ذاك، ومن هنا الحركة الثورية المتميزة في الأدب، ومن هنا التشابه بين الفعل

---

[13] موريس بلانشو، «حصة النار»، باريس، غاليمار، 1949.

[14] «هذا هو معنى (الإرهاب). فلكل مواطن بصورة ما الحق بالموت: فالموت ليس إدانة له، بل هو جوهر حقّه، هو لا يُعدم كمذنب، ولكنه بحاجة للموت ليؤكد أنه مواطن وأن اختفاءه بالموت هو الذي يسمح للحرية بإعادة ولادته. وفي هذا، فللثورة الفرنسية دلالة أجلى من جميع الثورات. إن الموت في ظل «الإرهاب» ليس العقاب الذي يوقع بالعصاة دون سواهم، بل إنه، بتحوّله إلى أجلٍ محتوم، شبه مطلوب، لدى الجميع، يبدو وكأنه من نتاج الحرية بالذات في البشر الأحرار. وعندما تهوي المقصلة على سان – جوست أو على روبسبيير، فهي بمعنى من المعاني لا تهوي على أحد. لأن فضيلة روبسبير، وتشدّد سان جوست، ليسا سوى وجودهما الملغى مسبقاً، والحضور الاستباقي لموتهما، والقرار المتخذ بالسماح للحرية كي تؤكّد نفسها كليّاً فيهما وكي تنفي، بطابعها الشمولي، الحقيقة الخاصة بحياتهما. فلعلّهما كانا من وراء «الإرهاب». لكن «الإرهاب» الذي يجسّدانه لا يتمثل بالموت الذي أوقعاه بالغير وإنما بالموت الذي أوقعاه بنفسيهما» (المصدر السابق، ص: 322 – 323). (ج. د.).

الأدبي، «الفعل الأخير»، والتحرّك الثوري[15]. ولا ننس بأن هذا بأكمله يتجاوب مع التبجيل الهائل لساد، «الكاتب بامتياز»، رجل «المتناقضات جميعاً»، ذاك الذي أحس، «بحيوية» أكبر من أي شخص آخر، والذي «ارتفع عرشه المهيمن على الموت»، والذي تآليفه «تتمتع من تلقاء نفسها بالسيادة المطلقة». ويسمّي بلانشو «القسوة» هنا، «جنوناً» و«دماً»[16]. لكن لا ننسَ أيضاً، وهذا أمرٌ يتطلب التفكير، بأن ساد كان معادياً لحكم الإعدام. ولاكان، تحديداً، هو الذي أشار إلى هذا، مشاهداً من خلاله، متبصّراً من خلاله، قد أقول، تضميناً، رفض بعض أشكال المسيحية[17].

إ. ر.- روبسبيير هو الآخر كان معادياً لحكم الإعدام[18].

---

[15] «لحظات مذهلة بحق: فيها تتكلّم الخرافة، فيها كلام الخرافة يصبح فعلاً. لـ«تراود» الكاتب إذاً، فهذا أمرٌ لا غبار عليه. الفعل الثوري هو في جميع جوانبه مشابه للفعل كما يتجسّد في الأدب: الانتقال من لا شيء إلى كل شيء، التأكيد على المطلق كحادثة ولكل حادثة كمطلق (..) إن الكاتب يتعرّف على نفسه في الثورة. إنها تجتذبه لأنها الآونة التي يتحول فيها الأدب إلى تاريخ وحكاية. إنها حقيقته. وكل كاتبٍ لا تقوده كتابته بالذات إلى ان يفكر: أنا الثورة، وحدها الحرية هي التي تجعلني أكتب، هو في واقع الأمر لا يكتب (..). إن الأدب يتطلع إلى نفسه في مرآة الثورة، ويجد فيها تعليلاً لوجوده، وإذا ما أُطلق عليها اسم (الإرهاب)، فما ذاك إلا لأن مثلها الأعلى هو تلك اللحظة التاريخية، حيث الحياة تحمل الموت وتترسخ بالموت ذاته، لتحصل منه على إمكانية الكلام ومصداقيته» (المصدر السابق، ص: 322 – 324).

بهذه اللغة الهيغلية – المالارمية، يصف بلانشو هنا «غواية» ولهذا أكّدتُ على كلمة «تراود» أو «تغوي». يتكلّم بلانشو عمّا سمّاه في الصفحة السابقة «غواية أخرى». لإنصاف الالتباس المخيف لهذا النصّ، يجب الانتباه إلى كيان وإلى مصير مثل هذه «الغوايات»، غوايات بلانشو والغوايات التي يحلّلها. سوف أحاول القيام بذلك في موضع آخر. (ج. د.).

[16] المصدر السابق ذاته، ص: 324.

[17] (..) ساد ليس قريباً بما فيه الكفاية من سوئه الخاص به لكي يتمكن من التلاقي مع قريبه، وتلك سمة يتشارك بها مع كثيرين، ومع فرويد على وجه الخصوص. إذ هذا هو الدافع الوحيد لإجفال الناس، أحياناً من بعد إعلام، أمام الوصايا المسيحية.

لدى ساد، نجد اختباراً لهذا الأمر، يبدو في أعيننا موجعاً، وذلك حين رفض حكم الإعدام، الذي قد يكون التاريخ كافياً ليبرهن، إن لم يكن على المنطق فيه، فعلى كونه أحد عناصر الإحسان، جاك لاكان، «كانط مع ساد»، في «كتابات»، المرجع السابق، ص: 789. (ج. د.).

[18] انظر الفصل العاشر في كتابنا الحالي، بعنوان: «أحكام الإعدام».

ج. د.- وسان جوست. لم يهتم بلانشو بذلك الانقلاب في داخل الثورة. فقبل الثورة، وحتى مع بداية «الجمعية التأسيسية»، وقف روبسبيير بوجه حكم الإعدام، لكنه صوّت بعد ذلك على إعدام الملك. مسألة «الإرهاب» إذاً تظل مفتوحة للنقاش أكثر من أي يوم مضى. وعلى خلاف روبسبيير، فقد وجه كانط، من جانبه، انتقاده لبكاريا[19] وبقي نصيراً لا يلين لحكم الإعدام - لكن تحديداً مع الاستثناء المطلق لكل ما يمس العاهل الحاكم. نرى هنا على هذه الصورة تعاكساً حقيقياً قوامه تبادل المواقف بين هذين القطبين، كانط وروبسبيير، وهو تعاكس يكاد يكون متناظراً في المسار والمنطق (هذا ما درسته في ندوتي).

فمن بعد أن كتب للملأ، في بداية «الجمعية التأسيسية»، بأنه من أعداء حكم الإعدام عموماً، غيّر روبسبيير عقيدته، إذا أمكننا استخدام هذا التعبير، وأصبح من القائلين بحكم الإعدام، لحظة إدانة العاهل الملكي وإعدامه «وفق الأصول» (وهذا ما لا يقبل به كانط، ويبدو أقل تعليلاً وقبولاً من اغتيال العاهل). أما التتمة فكانت هيمنة «الإرهاب» وعربات القتلى، ليس هذا فحسب، بل تم تعليق إلغاء حكم الإعدام إلى موعد لاحق، إلى ما بعد قرابة قرنين لاحقاً (!)، من طرف «المجلس الوطني»، في 1795 (في 26 أكتوبر / ت1، 4 بريمير[*]، العام الرابع): «اعتباراً من اليوم الذي ينتشر فيه السلام الشامل، سوف يتم إلغاء حكم الإعدام على يد الجمهورية الفرنسية».

نعود هنا من جديد أمام المسألة الكبرى، مسألة القسوة. في بداية «المجلس» التأسيسي، كان يمكن أن يسود الاعتقاد بأن إلغاء الإعدام هو الذي ستكون له الغلبة، فكانت له الأغلبية في لجان وضع القوانين

---

[19] سيزار بكاريا (1738 - 1794). فيلسوف واقتصادي إيطالي، وقد ألف دراسة بعنوان «حول الجنح والعقوبات» (1764). كان من وراء إصلاح القانون الجزائي في أوروبا (باريس، GF - فلاماريون، 1991).

[*] الشهر الثاني من التقويم الذي جاءت به الثورة الفرنسية. (المترجم).

والتشريع الجنائي، كان أعضاء المجلس يعرفون المسألة حقّ المعرفة، فهم في أغلب الأحيان من قرّاء بكاريا، ومن بينهم روبسبيير، الذي كان من البلغاء القائلين بالإلغاء. وقد أعلن بالفعل أن حكم الإعدام هو في جوهره حكم ظالم، وأنه ليس أكثر الأحكام ردعاً وفعالية، وأنه يؤدي إلى زيادة الجريمة أكثر بكثير مما يؤدي إلى تلافيها.

فهذا منطق بكاريا، وهذا درس محفوظ جيداً. وأحياناً تكون الإشارة إلى «القسوة» في حكم الإعدام لفظية، حرفية. فمن بعد استعراض الأخطاء القضائية «الشهادات الحزينة على التهوّر الهمجي في قوانينكم الجزائية»، يضيف روبسبيير، نصير الإلغاء: «حذار من خلط فعالية الأحكام مع الإفراط في الشدّة (..) فكل شيء يدعم القوانين المعتدلة؛ وكل شيء يتكاتف تصدياً للقوانين القاسية». وحكم الإعدام، في نظره، هو الحكم الأقسى. إن «الإفراط في الشدة» يكون «قاسياً». فالقسوة تصدر عن الإفراط في الشدّة، إنها الشدّة المفرطة.

لكن من بعد نقاش طويل، أثبتت «الجمعية التأسيسية» في محضر الجلسة الإبقاء على حكم الإعدام، وهو قرار اتُّخذ «تقريباً بالإجماع»: «عندما طرحت المسألة الرئيسية على التصويت، أقرّ المجلس تقريباً بالإجماع أن حكم الإعدام لن يُلغى».

من بعد ذلك، حدّدوا، إن كان هذا تحديداً، بـ32 حالة للحكم بالإعدام وفق قانون 79، حول محورين أساسيين للجنح: التعرّض للملكية العامة، والتعرّض للأفراد والأملاك الفردية، أما التقدّم فتلخّص بإدانة التعذيب وجعل الحكم بالإعدام مقتصراً على الحرمان من الحياة (دون ألمٍ قاسٍ! فهذا هو الخطاب الكامل حول المقصلة، باعتبارها الحكم اللطيف والذي يتساوى أمامه الجميع، فهي أكثر ديمقراطية من التعذيب). «كل محكوم بالإعدام سوف يُقطع رأسه».

ولا ننسَ أن كوندورسيه، بعد إعدام الملك «وفق الأصول»، في اليوم

التالي بالضبط، تجرّأ على أن يستمر باقتراح إلغاء عقوبة الإعدام، وهو إلغاء جزئي، وليس إلغاء سياسياً. لقد سارع للقيام بذلك بعد إعدام الملك، كما لو، وهنا فرضية بحدّين، «إمّا» أنه، أمام الصدمة وحتى الشعور بالذنب الذي كان ما يزال قوياً وشديداً، توقّع بأنه سوف يلقى أذناً صاغية (فالتفكير أصبح موجّهاً نحو الأبناء والأخوة بعد تنفيذ حكم الإعدام بالأب)، و«إمّا»، علماً بأن الفرضيتين ليستا متناقضتين، أنه من بعد إعدام الملك كان الجوهري في عملية قتل الأب قد أُنجز، وبالتالي أصبح بالإمكان الاستغناء عن حكم الإعدام. منطق عميق الأغوار. وهو يدفعنا للتفكير، إذ أن تاريخ تلك الثورة وتاريخ «الإرهاب»، الذي لم يتأخّر قدومه، هو ذاته قد أصبح تاريخ بدايات إعلان حقوق الإنسان. وهذه الثورة تحديداً هي ما سوف يمجّدها كانط باسم فكرة الحقّ وباسم الأفكار حول حقوق الإنسان، التي هي «ملء» النفس.

في اليوم التالي لتنفيذ حكم الإعدام بالملك، اقترح كوندورسيه بحذر: «ألغوا حكم الإعدام عن جميع الجرائم الخاصة، ونحتفظ لأنفسنا بحق النظر في الجرائم نحو الدولة، هذا إذا كان لا بد من الإبقاء على الحكم». ورُفض الاقتراح مثل غيره من المقترحات، على توالي السنين، في 1793، في 1794، في 1795. وكان أن أعدمت المحكمة الثورية في باريس والمحاكم الخاصة خارج باريس 17000 محكوم بالإعدام. كما كانت هناك إعدامات «خارج الأصول»، كما يقول كانط، أي دون محاكمة، والرقم الذي يتحدثون عنه هو بين 35000 و40000 شخص أُعدموا أو اغتيلوا دون محاكمة.

هي إذاً ثورة في الثورة، وحالة فيكتور هوغو تشهد على ضرورة التمييز بين أكثر من معنى وأكثر من مرحلة في المسمّاة «الثورة الفرنسية»[20]. فعندما وقف في وجه حكم الإعدام، في أغلب الأحيان

[20] أثناء الجدل في «المجلس الوطني» في 1848، كان فيكتور هوغو قد أعلن بصدد حكم الإعدام في المجال السياسي: «يجب أن يكون الإلغاء بسيطاً، خالصاً، حاسماً».

وببلاغة رفيعة، كان ينطلق على الدوام باسم «لن تقتل» أو باسم «ضرورة عدم المساس بالحياة الإنسانية»، ولكنه أيضاً كان يفعل هذا باسم «الأناجيل تصدّياً للكنيسة»، وأيضاً باسم الثورة، «روح الثورة»، تصدياً لـ«الإرهاب»[21]. ولم يكتفِ باقتراح إقامة تمثال لبكاريا («إقامة تمثال لتمجيد بكاريا يعني إلغاء منصة الإعدام»[22])، بل لقد قسّم زمن الثورة بالذات، فالثورة هي واحدة، على ما يقول، وليست واحدة. ولا يجوز التعامل معها على أنها كتلة لا تتجزأ، فالجمعية التأسيسية هي التي، بتدشينها لحكم «الإرهاب»، كانت من وراء إنشاء المقصلة، لكن تلك «الجمعية التأسيسية» ذاتها هي التي أعلنت: «اعتباراً من اليوم الذي ينتشر فيه السلام الشامل، سوف يتم إلغاء حكم الإعدام على يد الجمهورية الفرنسية». وتلك صيغة خارقة. فما يكون إذاً ذلك اليوم الموعود؟ يمكننا القول، بصورة ما، كما ألمحتُ إلى هذا منذ قليل، بأن الأمر استغرق قروناً.

حالياً، نشأ سلام ما في أوروبا ما بعد الثورة، في هذه الأوروبا التي كانت مدار أحلام الثوريين. ولكن هذا يؤكد بأن حكم الإعدام ألغي ليس في المقام الأول لأسباب مبدئية خالصة (تلك التي كان كانط يظن دون توقف، يجب أن نكرر هذا ونعيده، بأنه يعود مجدداً لإدارة النقاش، وبمفرده في وجه جميع أولئك الذين، مع حكم الإعدام أو عليه، يوردون دائماً حجج الفائدة أو عدم الفائدة، والأمن أو القدوة الرادعة، استناداً إلى منطق الوسائل والغايات، إلخ)، وإنما أُلغي لأنه لم يعد يُنظر إليه من وجهة نظر «المنفعة أو الضرورة».

تلك هي كلمات وذاك هو منطق بكاريا[23]، الذي كان يعارض حكم

---

[21] ارجع خاصة إلى «كتابات حول حكم الإعدام»، آرل، أكت سود، 1979 - 1992، الصفحات 13، 99، 247.

[22] المصدر السابق بالذات، ص: 219.

[23] سيزار بكاريا، «حول الجنح والعقوبات»، المصدر السابق، الفقرة XXVIII، «حول حكم الإعدام»، ص 126 («لكني متى برهنت على أن هذه العقوبة ليست مفيدة ولا ضرورية، فأنا بذلك سأكون قد

الإعدام بطريقة فيها بالفعل ما يكفي من الالتباس، وحتى النفعية. فكان يرى في تلك العقوبة أيضاً أنها ليست على القدر الكافي من القسوة، وأنها في جميع الأحوال أقل قسوة وبالتالي أقل ردعاً من الحكم بالأشغال الشاقة المؤبّدة. هذا الالتباس ظلّ قائماً، وهناك العديد من الالتباسات الأخرى ونحن ما زلنا بحاجة لبلورة خطاب ينادي بالإلغاء من وجهة نظر مبدئية خالصة (وهذا ما أنا بصدد التمهيد له في ندوتي، بعد أن أخذتُ علماً بأمرٍ بعيد الدلالة ألا وهو أن أي خطاب فلسفي «بصفته تلك»، وبمنهجيته الفلسفية، لم يُدنْ أبداً حكم الإعدام).

إذاً لا غنى عن «تفكيك» كل ما هو مترابط في الفلسفة مروراً بـ«تفكيك» حكم الإعدام، وجميع ما يلتحم به - بدءاً من مفهوم السيادة -، وجميع منصّات الإعدام (كما هو الحال مع الخطاب حول ما يدعى «الحيوان»). إذ بطريقة من الطرق، لم تُلغ أوروبا حكم الإعدام، بزعم الاستناد إلى حجج مبدئية، إلاّ من بعد وصولها إلى حالة معينة من الأمن والهدوء. الآن، لا تستطيع أي دولة الدخول إلى السوق الأوروبية المشتركة ما لم توقف العمل بحكم الإعدام. ولا بدّ لنا، على ما أفترض، من حديث لاحق بشأن الولايات المتحدة[24]. فتلك الفترات المتواصلة (الطويلة جداً والقصيرة جداً في الوقت نفسه، حسب المعيار المختار، لكن هل هناك من معيار للموت؟) هي ما يجب أن تُدرس في تشابكها وتداخلها.

إ. ر.- لم يكن فرويد يكنّ أدنى مودة حيال الثورة الفرنسية، بينما كان معجباً بكرومويل وأنه في كتاب «الطوطم والتابو»، أكّد أن في أساس نشوء كل مجتمع يوجد فعل قتل، هو فعل حقيقي وضروري لقتل الأب،

جعلت النصر حليف قضية الإنسانية»). روبير بادنتير وضع مقدمة جميلة لهذا الكتاب ووضع هذه الجملة كشعار في كتابه الأخير «الإلغاء»، باريس، فايار، 2000 (ج. د.).

[24] انظر الفصل الثامن في كتابنا الحالي، وهو بعنوان: «أحكام الإعدام».

تتبعه عقوبة رادعة من شأنها أن تسمح بإعادة تقويم رمزية للموقع الذي يشغله الأب. ومن طرف آخر، كان من أنصار الإلغاء وكلّف تيودور ريك أن ينوب منابه لشرح الأمر. وقد لاحظت بأنه جازف بإدانة حكم الإعدام، لا كمواطن، وإنما باسم التحليل النفسي، الذي يتخذ موقفاً «بصفته كتحليل نفسي»، وهو ما لم يفعله الفلاسفة، حسب رأيك. على أي حال، في دعوى لويس السادس عشر، «عُطّلت العدالة عن عملها». فلم يكن المطلوب محاكمة الملك، على قول روبسبيير، وإنما تنفيذ الحكم به[25]. ويبدو لي بأن قتل الملك ضروري كي يُصار من ثم إلى إلغاء الإعدام.

ج. د.- هناك خطابان متنافسان أباحا لنفسيهما إيجاد تعليل لجريمة قتل الملك تلك. الأول يقول بأن الواجب يقضي باعتبار الملك عدوّاً للأمة: فهذا الغريب، نقضي عليه إذاً، «نقزّمه»، كما يُصار في الحرب إلى قتل الجندي التابع لدولة أخرى تحاربنا. والثورة حربٌ تحمي دولتها - الأمة. أما الخطاب الثاني، فيرى بأن الثورة قيد التحضير أو بعد وقوعها، جعلت من الواجب محاكمة لويس كابيت كمواطن فرنسي مثل باقي المواطنين. وهذا المواطن، بخيانته لوطنه، أصبح مستحقاً للإعدام. هذان المنطقان لا يتشابهان. لكن هذا الالتباس موجود في كل الأنحاء، كما في التخوم ذات المسام والتي ستكون دائماً هي الغشاء الفاصل في صميم

---

[25] سيغموند فرويد: «الطوطم والتابو. بعض التطابقات بين حياة البدائيين وحياة العصابيين» (1913)، باريس، غاليمار، 1993، وتيودور ريك، «الحاجة للاعتراف» (فيينا، 1926 - 1928، نيويورك، 1958)، باريس، بايو، 1973. «إن كانت البشرية مستمرة، يقول فرويد، على إنكار طابع القتل، المصادق عليه بالقانون، في حكم الإعدام، فما هذا إلا لاستمرارها حتى الآن برفض النظر إلى الواقع مواجهة، وبرفض الإقرار بوجود حياة عاطفية لا شعورية. إذاً، موقفي من حكم الإعدام لا تمليه عليّ موجبات إنسانية، وإنما الاعتراف بالضرورة البسيكولوجية للتحريم الشامل: لن تقتل (..). وأؤكد معاداتي الحازمة للقتل، أكان بصورة جريمة فردية أو بأعمال قمعية من طرف الدولة». انظر أيضاً إليزابيث رودينيسكو، «فرويد وقتل الملك، عناصر للتأمل»، المجلة الجرمانية الدولية، 14، 2000، ص: 113 - 126؛ ومقدمة للطبعة الجديدة لتيودور ريك، «عالم النفس المبهوت»، باريس، دونويل، 2001.

ذلك المفهوم الغامض عن الحرب، والذي يفصل بين الحرب الأهلية، والحرب القومية، وتلك التي يسمّيها شميث «حرب الأنصار». لقد بدأت حداثة «حرب الأنصار» هذه في وقت مبكر جداً. وهذا الالتباس يسمّم جميع إلغاءات حكم الإعدام التي تنحصر، وضوحاً، بالقانون الجزائي القومي دون أن تحرّم أبداً القتل المشروع «في الحرب». فكأنما تقوم الأمور في واقع الحال على مفهوم ما حول «عدوّ شعبي»، وهذا المفهوم هو في صلب «العقد الاجتماعي» عندما يعلّل روسّو فيه مبدأ حكم الإعدام، إنما مع وجود بعض التحفّظ وتبكيت الضمير.

لا أعلم ما إذا كان «يجب» إعدام أو عدم إعدام الملك. كان كانط يرى بأن أدهى الدواهي وأكثرها تدميراً لأسس السيادة هو إعدام الملك «وفق الأصول». إن الملك الحاكم، «بصفته ملكاً حاكماً»، بالتعريف، لا يمكن إحالته للمحاكمة دون تحطيم مبدأ وأساس الدولة. ويعطي كانط مثلاً بصدد شارل الأول ولويس السادس عشر، ويمضي في الشوط إلى حد الإدانة الكبرى لقتل الملك أو عزله دون وجود أي دعوى. وإليكِ ما قد تغيّر حول هذا الموضوع في أيامنا: الإمكانية الجديدة بمحاكمة رئيس دولة، أو رئيس قديم للدولة، أو باستدعائه أمام محكمة دولية، فهذا، ضمن بعض الحدود، شديد التعقيد في جميع الأحوال، لأنه يعني التشكيك بمبدأ السيادة والحكم بالذات.

لكن المؤكد (وأفترض بأن هذا هو ما أشرتِ إليه باسم «فكرة ضرورة قتل الملك»)، بأنه مهما كان ضعف الحجة في هذا المنطق القائل بقتل الملك، ومهما كان من الصعب القبول بـ«الإرهاب» فهذه الأعمال كانت «فعلياً» (دعيني أضع بين قوسين هذه الأحجية التي يقال لها «فعلياً») الثمن الواجب دفعه للحصول على مكتسبات عظمى كثيرة، وعلى «مظاهر تقدم» لا تنكر: على سبيل المثال إعلانات حقوق الإنسان في تطورها التاريخي، بكل ما يرتبط بها من شؤون (مفاهيم حق الحياة،

الجريمة بحق الإنسانية، القتل الجماعي، فكرة أو مخطط أولي لمحكمة جنايات دولية، إلخ). أو مجموع المبادئ الثورية التي دُمجت بمثل تلك الخطابات القضائية - السياسية الدولية للحداثة.

نعم، أنا «مع» الإلغاء غير المشروط لحكم الإعدام، في الوقت نفسه لـ«أسباب تتعلّق بالمبدأ» (أصرّ على هذه النقطة: التزاماً بمبدأ وليس لأسباب تتعلق بلا جدوى ذلك الحكم أو بالعبرة المشكوك فيها، كما كنت أشرح للتوّ) ولـ«أسباب تتعلق بالقلب» (وهذا أتصوّر، على أي حال، جرّبت إخراجه، مع تصوّر التعاطف، من العاطفة الحسّاسة البسيطة، وأريد ضمّه إلى «الأسباب المتعلقة بالمبدأ». ولا أستطيع هنا شرح هذا الأمر لأنه سوف يطول ويتشعّب).

لكن، «فعلياً»، ها أنا أعود من جديد لهذا التعبير، هل تمّ إعدام الملك؟ «فعلياً»؟ هل ذلك الإعدام قد حصل؟ رجوعاً إلى التمييز الذي جاء به كانط، هل كان ذلك الإعدام اغتيالاً؟ أم كان حكماً وتنفيذ حكم «وفق الأصول»؟ فعلياً، إذا كان إعدام الملك الحاكم بصفته تلك لا يقوم على أساس مشروع وأكثر من ذلك فهو مستحيل، فالقضية تظل مطروحة للنقاش. نعم، يقيناً للملك جسدٌ نفّذ به حكم الإعدام. نعم، أحد جسديّ الملك، لويس كابيت، لاقى حتفه. لكن «حكم الإصلاح» اللاحق هل وصل في يومٍ من الأيام إلى نهايته؟ والهيكلية الملكية الوراثية وصورة الحاكم المطلق هل اختفيا من تاريخ الجمهورية الفرنسية؟

إن رئيس الجمهورية، بحقّ العفو وبتمثيله للسيادة القومية التي هو تجسيدها، حتى وإن كان منتخباً يظل نوعاً من الملك. ودون أن نعرض جميع مظاهر الأبهة في الإيليزيه وما يتعلق بالسلالة الحاكمة حالياً، ليس من المؤكد أن الملك قد مات. فهناك جسدٌ[26] ما للملك لا شك بأنه أُعدم،

---

[26] إرنست كانتوروفيتش: «جسدا الملك. دراسة في اللاهوت السياسي القروسطي» (1957)، باريس، غاليمار، 1989. يفترض هذا المفهوم الإقطاعي للنظام الملكي بأن للملك جسدين، الأول طبيعي

ولكن هذا لا يعني بأن شبح الأسرة المالكة - شبح الأب الحاكم كشرط لوحدة الدولة – الأمة – قد انتهى من الوجود. فهذه هي نظرية جَسَديّ الملك والعرف الديمقراطي للفكرة اللاهوتية – السياسية حول السيادة، وهذا ما يجب علينا إعادة معاينته هنا.

إ. ر.- كما أشرت بتقديم فكرة القتل الضروري للملك، فالقضيّة تتلخّص بأن إعدام الملك كان ضرورياً ليُصار من بعد ذلك إلى إلغاء حكم الإعدام[27].

ج. د.- بعد مرور قرنين، وما تمّ ذلك إلا بضغط عالمي في أحد جوانبه. نحن نخوض جدالاً معقداً حول حكم الإعدام. فإلغاؤه قانونياً (والذي امتد منذ زهاء عشر سنوات إلى معظم دول العالم. باستثناء الولايات المتحدة، والصين، وعدد لا بأس به من الدول العربية والإسلامية) لا يعني نهاية الحكم بالموت المشرَّع، المنظّم، المقونن في مؤسسات عموماً. هذا مع عدم التطرّق إلى الحدّ الفضفاض ما بين «إيقاع الموت» و«غض النظر عن الموت». ولهذا السبب، فالخطاب حول الإلغاء – الذي أنا خارجٌ عنه بشكلٍ ما – يتضمن تناقضات يجب تفكيكها. ففي داخل دولة ذات سيادة – اليوم فرنسا أو أوروبا ضمن إطار الاتحاد الأوروبي – يتمّ إلغاء نمط واحد مشروع للحكم بالموت، لكن القتل سوف يستمر، كما سوف يستمر إيقاع الموت بالآخرين في بعض المواقف:

ويخضع للعواطف والموت، والثاني سياسي. أعضاء الجسد الثاني هم رعايا المملكة، المندمجون بذلك الجسد السياسي الذي يمثل الملك فيه موقع الرأس. ولذلك فإن خلود ذلك الجسد الثاني يجعل الجسد السياسي يمتد ويستمر إلى ما بعد الموت الفعلي للعاهل الحاكم.

[27] في فرنسا، أُلغي حكم الإعدام في 30 سبتمبر / أيلول 1981 بفضل النضال الذي قاده روبير بادنتر، المحامي الذي أصبح وزيراً للعدل أثناء رئاسة فرانسوا ميتران. انظر روبير بادنتر، «الإلغاء»، المصدر السابق.

الحرب مثلاً. إن تصوّرنا للحرب، أنا أعود لأؤكد على هذا، مرتبط بمفهوم شديد الغموض ويزداد تعصباً عقائدياً يوماً بعد يوم. فما من دولة ألغت حكم الإعدام شرّعت في يومٍ ما بأن إبادة جنود العدو عملٌ غير مشروع، غير قانوني أو يجب أن يعاقب عليه القانون. وكذلك الحال مع القتل «دفاعاً» عن النفس.

إ. ر.- يبدو لي مع هذا أن من المستحيل إعادة العمل بحكم الإعدام في أوروبا.

ج. د.- وماذا لو أصبحنا في حالة حرب أهلية أو «شبه» حرب أهلية! فأين تكون بدايتها، تلك الحرب الأهلية؟ وأين تكون خاتمتها؟ إذا كنا نعتبر أن في الداخل «أعداء للشعب»، فلماذا لا نقتلهم، «الحرب هي الحرب»؟ في هذه الأيام، يقتل رجال الشرطة بعض الجانحين عندما يقدّرون أنهم في حالة دفاع مشروع عن النفس. وتتم تبرئتهم متى أحسنوا البرهان على هذا. المسألة إذاً هي بالضبط تحديد سيادة الدولة ومفهوم الحرب. فما هي الحرب الأهلية؟ وما هو عدو الشعب؟

إ. ر.- أنت تطرّقت إلى هذه المسألة بشأن كارل شميث[28].

ج. د.- منذ قليل، كنت تتكلمين عن قتل الملك باعتباره ضرورة استثنائية، في الواقع، لذا، أي نعم، يمكن الرجوع إلى كارل شميث بصورة مؤقتة (فمهما كانت الآراء حوله، تظل أقواله على الدوام مفيدة لكشف الطابع الإشكالي في «السياسي» و«الحقوقي»، وهذا ما شرحته في

---

[28] جاك ديريدا، «سياسات الصداقة»، المرجع السابق.

«سياسات الصداقة»). إنه يقول في واقع الحال بأن الحاكم ذا السيادة هو تعريفاً من يملك القدرة على تقرير الاستثنائي. والحاكم السيّد هو من يجعل من الاستثناء قراراً فعلياً. لقد قرّر الثوريون في تلك اللحظة ضرورة تعليق العدالة، وسعياً منهم لتطبيق القانون، لجعل الثورة قانونية، قرّروا تعليق دولة القانون. ويقدم شميث أيضاً هذا التعريف عن السيادة: التمتّع بحق تعليق القانون، أو دولة القانون. فدون هذا البند حول الاستثناء، لا يمكننا فهم السيادة. واليوم، المسألة الكبرى، قضية القضايا في كل مكان هي السيادة. إنها حاضرة دائماً في خطابنا وفي مسلّماتنا، حاملةً اسمها أو تحت اسم آخر، حقيقة أم مجازاً، وهذا المفهوم مصدره لاهوتي: فالحاكم السيّد الحق هو الله. وهكذا فإن مفهوم هذه السلطة أو هذه المقدرة قد انتقل إلى الملك الذي قيل إنه يحكم «بحقّ إلهي». ومن ثمّ انتقلت السيادة إلى الشعب، في الديمقراطية، أو إلى الأمة، مزوّدة بالامتيازات اللاهوتية ذاتها مما نُسب سابقاً للملك ولله. واليوم، حيثما دار الحديث عن هذه السيادة، يظل ذلك التراث ماثلاً لا يمكن إنكاره، أيّاً كانت التباينات الداخلية المعترف بها.

فكيف نتعامل مع هذا التراث؟ نعود هنا إلى قضية التراث التي كان منها انطلاقنا. فيجب تفكيك مفهوم السيادة، ألاّ ننسى أبداً مصدره اللاهوتي وأن نكون جاهزين لإعادة النظر فيه حيثما مورس. وهذا يفترض انتقاداً لا يلين لمنطق الدولة والدولة - الأمة. مع هذا، وهنا المسؤولية الرهيبة للمواطن وللوارث عموماً، في بعض المواقف، فالدولة، بصورتها الحالية، يمكنها مقاومة بعض القوى مما أعتبرها أكثر تهديداً. وما أطلق عليه هنا اسم «مسؤولية»، هو ما يملي عليّ قراري كي أكون هنا «مع» الدولة ذات السيادة، وهناك «عليها»، من أجل تفكيكها («النظري والعملي»، كما كان يقال) تبعاً لفرادة الحيثيات والمؤثرات. ولست بهذا الصدد حيال أي نسبية وأي إلزام بالتخلّي عن «التفكير» بالتراث

وتفكيكه. هذه المعضلة المستعصية هي الشرط اللازم لاتخاذ القرار وتحمّل المسؤولية - متى اقتضى الأمر.

ويتجه تفكيري على سبيل المثال إلى الشرط غير المترابط مع أنه منظّم للقوى الرأسمالية العالمية التي، باسم الليبرالية الجديدة أو اقتصاد السوق[29]، تستولي على العالم ضمن بعض الشروط مثل صيغة «الدولة»، وهذا ما يمكن أن يقاوم أفضل. في هذه الأيام. ولكن لا غنى عن إعادة ابتكار المقاومة. مرّة ثانية، أقول بأنني حسب المواقف معادٍ للسيادة «أو» مناصر لها - وأنا من حقي أن أكون مع السيادة هنا، وعليها هناك. فليس لأحد أن يقتضي مني تقديم جواب على هذه القضية كما لو كان يضغط على أزرار آلة بدائية جداً. ففي بعض الحالات قد أدعم منطق الدولة ولكني أطالب بمعاينة كل حالة كي أتخذ موقفي. ويجب الاعتراف بأن المطالبة بعدم الالتزام غير المشروط بالسيادة، وبجواز تبنّي هذه السيادة في بعض الشروط، هو في حدّ ذاته يشكك سلفاً بمبدأ السيادة. وهنا يبدأ عمل التفكيك. إنه يقتضي تجزئة صعبة، تكاد تكون مستحيلة لكنها لا غنى عنها ويتمّ من خلالها تمييز «ما هو غير مشروط» (العدالة المجردة من السلطة) عن «السيادة» (القانون، الحكم، أو السلطة). فالتفكيك يقف إلى جانب عدم وضع شروط، حتى عندما يبدو هذا مستحيلاً، وليس إلى جانب السيادة، حتى عندما تبدو ممكنة.

إ. ر.- ابتكار مصطلح «السيادة العليا» حديث العهد. وهو يشير إلى أولئك الذين يعارضون رفض شرعية الدولة - الأمة لصالح اتحاد أوروبي، يُصار لاحقاً، بالتدريج إلى إعطائه جميع امتيازات السيادة. فمن وراء

---

[29] «ما تقولين عنه (عولمة) هو استراتيجية إلغاء الطابع السياسي لمنفعة مصالح سياسية خاصة» (جاك ديريدا، «سياسات الصداقة»، المصدر السابق، ص: 182. وهذه الجملة هي «مراوغة بلاغية»، إعادة بناء تركيب لخطاب شميث على يد جاك ديريدا، انظر، المصدر ذاته، المذكور سابقاً، ص: 181، وسواها.

هـذا المظـهر الموحـي بـ«إزالـة السـيادة»، إذا كـان لـي أن أقـول هـذا، هنـاك عملية نقل للسيادة تفعل فعلها: فنحن ننتقل من الثيوقراطيـة، إلـى الملكيـة ومن ثم إلى الجمهورية. إذاً، النهاية تكون دائمـاً بنقـل السـيادة إلـى نظـام آخر، يعمل بدوره على تجسيدها[30].

ج. د.- لقد تأكّد الوعي بأن مسألة السيادة حاسمة. ليس فقط من وجهة النظر السياسية أو من وجهة نظر القانون الدولي والعلاقة ما بين الدول. وينطبق هذا أيضاً على سيادة الفرد المسؤول أمام القانون. وطيلة السنوات التي كنا بصدد الحديث منها منذ قليل، كنت مـهتمّاً بمفـهوم السيادة وقد جعله قيد العمل جورج باتاي، الذي كان يضع مقابل التحكّم الهيغلي نوعـاً مـن السـيادة يسـتوجب معانـاة الاسـتغراق فـي النشـوة، أو الضحك، أو الضياع[31]. وإذ أعود اليوم إلى قراءة نصـوص باتـاي تلـك قـراءة مختلفـة، أسـأل نفسـي، رغـم الاختـلاف الـذي يلحظـه بـين التحكّـم

[30] جـان بـودان (1539 – 1596)، رجـل قـانون ومـؤرخ فرنسـي، وكـان أول مـن قـال بنظريـة السـيادة كـ«أساس لوجود الجمهورية». كان من أنصار الملكية، وقد استند إلى الفلسفة الأفلاطونية كي يفك العلاقة بين الدين والسياسة لتعميم الفكرة الجمهورية. انظر «كتب الجمهورية الستة» (1576)، الجزء الأول، باريس، فايار «مجموعة المؤلفات الفلسفية باللغة الفرنسية»، 1986.

[31] مقولة السيادة تلك تظهر خاصة في «التجربة الداخلية» و«محاضرات في اللا-معرفة» لدى جـورج باتـاي (الأعمـال الكاملـة، الأجـزاء، 5، 7، 8، بـاريس، غاليمـار، 1973، 1976، 1976). وقمت بتحليلها في «من الاقتصاد المحدود إلى الاقتصاد العام، هيغلية لا تعرف التحفظ»، خاصة في العنوان الفرعي «زمن المعنى: التحكّم والسيادة»، في «الكتابة والاختلاف»، المصدر السابق، ص: 373، وفي غيرها أيضاً. «السيادة أكثر وأقل في آنٍ معاً من التحكّم ولهذا فهي مختلفة جداً. وفيه ينتزع باتاي اللعبة من يد الديالكتيك. ويضعها ضمن أفق المعنى والمعرفة. بحيث أن السيادة، رغم ملامـح التشـابه مـع التحكّـم، تكـف عـن أن تكـون شـكلاً ضمـن نطـاق التسلسـل المـترابط للفينومينولوجيا» (ص: 376). ثم تكتسب هذه الحركة مزيداً من التعقيد. فنقرأ، في موضع أبعد: «بـ(مضاعفة) التحكّم، لا تتملّص السيادة من قبضة الديالكتيك (..). إنها أبعد ما تكون عن أن تلغي تركيب النقيضين، وإنما هي تدخله وتجعله فاعلاً ضمن سياق التضحية بالمعنى. فالمخاطرة بالموت لا تكفي إن لم تنطلق اللعبة، خطأ أو مصادفة، وإنما يجب استثمارها كتأثير فاعل للنقض. وبالتالي لا بدّ للسيادة من الاستمرار بالتضحية بالتحكّم، بـ(التعريف) بمعنى الموت» (ص: 382 – 383). (ج. د.).

والسيادة، إن لم تكن تلك الكلمة الأخيرة ما تزال تصون، خاصة بالمنطق القرباني الذي يخصّها باتاي به، عرفاً لاهوتياً - سياسياً شديد الالتباس. وأنا سوف أستخدم هذه المفردة من الآن فصاعداً، متوخياً أقصى ما أستطيع من الحذر.

إ. ر.- فلنعاين تطور مفهوم «الأمة» في الخطاب الثوري، كان الأمر يتعلّق بفكرة جديدة محمّلة بالرجاء، بتخريب للإقطاعية أدى إلى الحماسة في معركة «فالمي»، إلى الفكرة القائلة بأن الشعب بأكمله يجب عليه حماية حدوده، ليس من الأجانب وإنما للوقوف في وجه إعادة بناء الإقطاعية. ثم إن المثل الأعلى للأمة صار من بعد ذلك إلى تحوّلٍ جزئي باتجاه القومية الحاملة لكراهية الغرباء، لكراهية الأجنبي.

ج. د.- وكيف توجدين الحدّ الصحيح بين إعادة التأكيد على الأمة - أنا لا اعتراض لي على هذه الكلمة -، والقومية، التي هي صيغة حديثة جداً لمعركة البقاء على قيد الحياة، وحتى لتوسيع حدود الدولة - الأمة؟ فالقومية، اليوم، هي دائماً دولة - القومية، مطلبٌ حماسي مندفع، أي «غيور»، ذو نزعة انتقامية، في أمة تشكلت كدولة ذات سيادة. هنا تكون بداية المصاعب، ولست على يقين من أن القومية لا تكون مضمرة وتفعل فعلها سلفاً، مهما كان تكتّمها، منذ عتبة الوعي الوطني الأكثر مودة، ومنذ التأكيد الأشد براءة للانتماء إلى هذه الجماعة أو تلك، وطنياً، ثقافياً، لغوياً. هنا صعوبة تجنّب هذا المزلق وعدم الوقوع فيه. وعلى أي حال، هل يجب عدم الوقوع فيه؟ أليس علينا بالأحرى، كما يُزيّن لي أن أفكر، وكما يطيب لي ذكره على أي حال[32]، أن نُدخله في تجربة أخرى للانتماء، وفي منطقٍ سياسي آخر؟

---

[32] خاصة في «التوجّه الآخر» وفي «اللسانية الوحيدة للآخر»، المصدر السابق.

إ. ر.- ما يثير الاضطراب في «أشباح ماركس»، أنك تعيد إحياء الأمل بالثورة في زمنٍ باتت فيه كل رغبة بالثورة، وكل طيف لمثلٍ أعلى ثوري، محلّ كبت لا غنى عنه، لشدة ما يثير من الخجل.

ج. د.- إنه أملٌ كالحٌ قليلاً..

إ. ر.- أنا لا أرى هذا. إن «أشباح ماركس» هو نقض - «الكتاب الأسود للشيوعية»[33]، والذي يدين سلفاً حتى التجريم مشروع الثورة بحدّ ذاته مقلّصاً تاريخ الشيوعية بأكمله، بما في ذلك تاريخ آلاف المناضلين في العالم، الذين قاتلوا في سبيل ذلك المثل الأعلى، ليجعل منه قضية استعراض أرقام حسابية. وهكذا فجميع من أعلنوا إيمانهم بالشيوعية، وجميع من انتسبوا إلى أحزاب شيوعية على مدى خمسين عاماً، في جميع بلدان العالم، يجب مثولهم أمام محكمة تطهيرية لتعاونهم مع مشروع «إجرامي».

النزول بالشيوعية لتكون مجرّد الجرائم التي ارتكبتها الأنظمة التي كانت تعلن إيمانها بالاشتراكية الحقيقية، النزول بالشيوعية إلى مجرد جدران «الغولاغ» كما قلنا، فهذا أمرٌ يبدو لي مخيفاً. مثال: أحد أصدقائي، وهو أستاذ في الجامعة القديمة لبرلين الشرقية، لكن والده كان بطلاً شيوعياً في النضال المناهض للنازية، وتوفّي في فرنسا مع رجال المقاومة، فوجئ بأنه متهم مؤخراً بالتعاون مع النظام القديم لأنه ابن مناضل من أنصار المعسكر السوفياتي. علماً بأنه هو نفسه كان قد

[33] ستيفان كورتوا، نيقولا فيرت، جان لويس باني، أندريه باتزكوفسكي، كاريل بارتوزيك، جان - لويس مارغولان، «الكتاب الأسود للشيوعية. جرائم، إرهاب، قمع»، باريس، روبير لافون، 1997، وفي مقدمة ستيفان كورتوا تحديداً كان تجريم الشيوعية أنصع ما يكون، ممّا جعل بعض مؤلفي الكتاب يبدون تحفظاتهم..

عانى من الاضطهاد بسبب معاداته للنظام الشيوعي في ألمانيا الشرقية. هذه المواقف كثيرة. وهذا ما يقود إليه اعتبار الشيوعية محض جريمة، فهي والجريمة أمرٌ واحد.

سوف أضيف بالتأكيد بأن الضلال عن درب مثلٍ أعلى أو رجاءٍ ما هو أدهى الدواهي. فهذا كمن يقضي بالموت على الخيال. ولا بدّ من يومٍ يصار فيه إلى كتابة تاريخ هذه المأساة ومختلف إحباطاتها. بهذا المعنى - وبهذا المعنى دون سواه - يعتبر ما وقع بالشيوعية في «الغولاغ» من أفدح الكوارث. أما مع النازية، فكان كل شيء معلناً سلفاً، فالأدهى كان سلفاً هناك، في صميم المشروع بالذات.

ج. د.- كتابي في هذا المجال يمضي بعكس التيار. إنه رهان على ما هو غير منتظر، بالتأكيد، لكنه أيضاً رهانٌ على التراث، إذاً على الذاكرة. هو يعتمد على الذاكرة وعلى التاريخ. وأما بصدد الجرائم التي تتحدثين عنها، فالذاكرة والتاريخ (تاريخ المؤرّخ) لا يجوز الفصل بينهما، حتى لو لم تكن تلك الجرائم متشابهة، ولا يمكن اختصارها بجريمة واحدة لا غير.

إ. ر.- ليس بالإمكان نسيانها، فهذا غير وارد، ولكن علينا تحليلها بطريقة منسجمة ودون غموض وخلط أوراق. إن المطابقة بين الشيوعية والنازية، وهو ما كنا نتحدث عنه منذ قليل، يؤدي إلى التأكيد بطريقة ماكرة بأن الفاشية ومعاداة الفاشية هما أمران متناظران على حدٍّ سواء، ومن ثم فالعنصرية ومعاداة العنصرية (المعاداة الحديثة للعنصرية، حسب الصيغة التي اعتُمدت) هما أيضاً متناظرتان، وكلٌّ منهما في التعصّب على قدم المساواة مع نظيرتها، وكلٌّ منهما تقوي وتدعم نظيرتها. هذه المقولة نجدها في «ماضي وهم» لفرانسوا فيري[34]، وخاصة لدى بول يونّي الذي فاض به

---

[34] فرانسوا فيري/ «ماضي وهم. دراسة عن الفكرة الشيوعية في القرن العشرين»، باريس، روبير لافون / كالمان - ليفي، 1995.

عداؤه للملكية الجماعية، وللشيوعية، وفاضت انتقاداته للتعددية الثقافية، حتى لم يتردد في 1993 عن اتهام «المعاداة الحديثة للعنصرية» ضمن حركة (أنقذونا من العنصرية) بأنها تريد أن تحتل مكان «الأسطورة الماركسية والأمل البروليتاري المجنّح»[35] وذلك بقصد تنشيط «المطالبة بالقضاء على الهوية الفرنسية»[36]. كما نلمس بعضاً من آثارها لدى بيير - أندريه تاغييف[37]، الذي أصبحت مؤلفاته حول العنصرية ذات سلطة وقوة.

واليوم، تروج نصوص مقدسة جديدة: من كان معادياً للفاشية باسم الشيوعية، أو لانتمائه لحزب شيوعي طيلة ما بين الحربين أو أثناء حرب 1939 - 1944، فكأنه فاشيٌّ سواء بسواء مع جميع الفاشيين. وبالقياس نفسه، فالغلوّ في النضال تصدياً للعنصرية، مع التبسيطات التي لا مهرب منها، قد يكون خطره كخطر العنصرية، أنا طبعاً لا تخطر لي أبداً مثل هذه الأمور، حتى وإن كنت ملتزمة باليقظة حيال جميع الانحرافات التي سبق أن تكلمنا عنها.

أما أنت، فتقترح برنامجاً لن أتردد في تسميته إيقاظ الضمائر. فأنت تقترح إنشاء أممية جديدة للنضال في وجه العلل العشر للنظام العالمي الجديد (البطالة، إقصاء المنفيين، الحروب الاقتصادية، تهريب الأسلحة، النزعة الإثنية - على أساس الأرض والدم - سلطة الدولة الشبح، المافيا، المخدرات)، ومما قدمتَ في هذا المجال فكرة «إعلان رعب حالة العالم»، وهو ما يتجاوب الصدى مع عنوان كتاب فيفيان فورستر: «الرعب الاقتصادي»[38].

---

(35) بول يونّي، «حول أزمة الرابطة الوطنية»، لوديبا، 75، مايو - أغسطس / أيار - آب، 1993، ص 138.

(36) بول يونّي، «رحلة إلى مركز الوعكة الفرنسية»، باريس، غاليمار، 1993، ص: 15. كانت طروحات هذا الكتاب موضع انتقاد، خاصة من طرف لوران جوفران في «عندما تساند الانتليجنسيا لوبن»، صحيفة لونوفيل أو بسرفاتور، 14 يناير / ك2 1993.

(37) بيير أندريه تاغييف، «امّحاء المستقبل»، باريس، غاليله، 2000.

(38) فيفيان فورستر، «الرعب الاقتصادي»، باريس، فايار، 1998، والعنوان مأخوذ من قصيدة لرامبو.

باختصار، بينما يتوحد العالم تحت راية الليبرالية - الجديدة وأن الذين آمنوا بالمثل الأعلى للمجتمع الشيوعي أصبحوا مضطرين لإقامة الحِداد على مثلهم ذاك، ها أنت تبتكر معارضة جديدة.

ج. د.- لكني قد أتردد في هذا المجال باستخدام كلمة «برنامج»، حسبما تقولين. فهذا يستدعي معرفة بالقوانين الناظمة، وسلطة مسبقة تُملي، نظراً لوجود تلك المعرفة لديها، القرارات وتحدّد المسؤوليات (وهي بذلك تلغيها هكذا منذ البداية وفي الوقت نفسه). نعم، لا بدّ من برامج، من آثار ثانوية للبرنامج، من اقتصاد واستراتيجية وفق برامج، لكن في المقام الأول أو الأخير، المطلوب القيام به يتم ابتكاره أو تدشينه، وبالتالي فهو يطرأ دون برنامج.

أنا أتكلّم عن أممية جديدة حيثما أصبح البحث عن التضامن مطلوباً، وكذلك البحث عن قوالب جديدة كلياً، عبر الإنسانية قاطبة، في أيامنا هذه، لمواجهة تلك العلل، فتلك الصيغ الأصيلة التي لن يكون بإمكاني حتى أنا شخصياً تحديدها، من الواضح رغم كل شيء بأنها تكفّ عن أن تكون صيغاً من صيغ الدولة في حزب ما، في أممية أحزاب أو أممية الحزب. أنا لا أعارض قيام أحزاب عموماً، فهي ما تزال ضرورية، وسوف تظل كذلك دون شك لفترة طويلة، لكن هذه الصيغة التي يقال لها «حزب» لم تعد الصيغة المثلى للنضال السياسي. إذاً، الأمميّة التي أتحدث عنها ليست أممية الحزب الشيوعي أو أي حزب سواه كائناً ما كان. لكني احتفظت بهذه الكلمة لأحيّي ذكرى ما كان يمكن أن يكون إشارة عظمى، علماً بأنه لم يعد له وجود.

من خلال التقلّبات العنيفة حالياً، سوف نجد ألف عارض يدل على هذا الوضع، سواء أكنّا بصدد حرب الخليج، أو كوسوفو، أو بعض المعارك مثل المعركة التي دمجناها في فرنسا مع اسم جوزي بوفي (مثلاً). تشير

هذه الاضطرابات إلى أن شيئاً ما، صيغة جديدة للتحالف، أسلوباً جديداً لـ«الممارسة الفعلية» قيد البحث. وحتى فكرة البرنامج السياسي، أنا أتساءل، بالإضافة إلى تحفظات أخرى، إذا لم تكن ما تزال تدفع ضريبة جوهرية لمفهومٍ سياسي عفّى عليه الزمن.

قضية «البرنامج»، سبق على كل حال أن تطرّقنا إليها عند حديثنا عن موضوعات الحدوث، الوجود الآخر، الشيء المستعصي على التخمين. وما هو الآن قيد «التفكيك»، ليس سوى المفهوم بالذات حول الشأن السياسي، منذ أصوله الإغريقية وعلى امتداد طفراته المتبدلة.

فما نطلق عليه اسم الشأن السياسي لم يعد بالإمكان ربطه، حتى كمفهوم تحديداً، كما كان الأمر في السابق، مع افتراض مسبق بوجود مكان، أرض وطنية – ومع وجود دولة. ويشير كارل شميث إلى أن الشأن السياسي لا يقتصر على إدارة الدولة، حتى لو كان بناء الدولة ما يزال شكلاً ذا امتياز، مجالاً جوهرياً للشأن السياسي. هم يريدون الاستمرار مع تفكيرهم القديم، وهذا يزداد صعوبة مع الأيام، بأن الشأن السياسي هو ما يتعلق ببناء الدولة، وبأنه مرتبط بأرض وطنية لا يمكن استبدالها، وبجماعة قومية. والحال، فهذا تحديداً ما «يتمزق» في أيامنا هذه، ويفقد تمركزه، خاصة بتأثير التغيّرات التقنية – العلمية والتقنية – الاقتصادية في الميدان العالمي. حتى بات من المستحيل التفكير كما كان الحال في السابق بشأن قضية المكان، المكان السياسي خصوصاً، مكان الشأن السياسي وامتلاك ذلك المكان السياسي.

من خلال النظام الجديد للاتصالات اللاسلكية، لم نعد موجودين في المكان الذي كنا نتوهم وجودنا فيه. وفي بعض الأحيان هناك تجاور بين ياباني وفرنسي أكثر من تقارب أيٍّ منهما مع جاره في البناية أو في القرية. يكفينا، كي نلاحظ الأمر تماماً، التفكير بالهاتف النقّال، والانترنيت، والانتقال عن طريق لغة موحدة، أو سرعة الاتصالات في

البورصة، إلخ. إن حالة سوق المال يمكن أن تتغيّر في جزء من الثانية. وهذا التمزّق الشامل يفك الارتباط بين المجال السياسي ومجال الأرض الوطنية. نعم، ثمّة مفهوم جديد للشأن السياسي قيد التشكّل. ولذلك، قبل الحديث عن «برنامج سياسي»، يجب إذاً أن نعلم ماذا نفهم من «الشأن السياسي».

وأعود لأتوقف قليلاً عند قضية الضيافة. فالمثل الأعلى الكوني لدى كانط، وهو ما أكنّ له كل الاحترام، كان ما يزال يفترض بأن المواطن هو مواطن في العالم «بصفة المواطن التي يحملها»، أي بصفة شخص يتبع لدولة - أمة. وعندما حدّد كانط شروط الضيافة الشاملة على مستوى العالم قاطبة[39]، جعل مرجعه رغم كل شيء تعدّد الدول التي لن تشكل أبداً دولة عالمية. فتلك الدول، ورعاياها المواطنون، يجب عليهم تحديد قوانين الضيافة. ويجب عليهم فرض احترام تلك القواعد وبالتالي وضع حدود لاستقبال المواطن الأجنبي: لفترة موجزة، كزائر وليس كمقيم (أي لفترة أطول، إلخ). هذا المفهوم عن الضيافة الكونية، مهما كان لها من الاحترام والتقدير، ومع إمكانية تحسينها باستمرار يبدو لي بأنه ما يزال مرتبطاً بصيغة عن المواطنة في الدولة - الأمة، أي تلك التي هي الآن في معرض التمزّق، والخرق، والتغيّر[40].

وعندما أتكلم عن ديمقراطية مستقبلية - ذلك الشيء الذي يمكن أن يبدو على قدر من الجنون والمستحيل - فأنا يتجه تفكيري إلى ديمقراطية سوف تكفّ عن الارتباط ارتباطاً جوهرياً بالمواطنة. هنا أيضاً، أعود إلى التناقض الظاهري نفسه: فأنا لا أرفض المواطنة، إنها ضرورية بل ويقضي الواجب بالنضال كي يتمكن البشر المحرومين منها

---

(39) كانط، «نحو السلام الدائم» (الجزء الثاني، المقالة الثالثة الحاسمة بصدد السلام الدائم). «القانون الكوني يجب أن يقتصر على شروط الضيافة العالمية»، ترجمة ج. - ف. بواريي وفرانسواز بروست، باريس، فلاماريون، 1991، ص: 93. (ج. د.).

(40) انظر جاك ديريدا، «يا سكان جميع البلدان، مزيداً من الجهد!»، المرجع السابق.

من الحصول عليها. ولكن حقوق الإنسان يجب أيضاً أن تمتد إلى ما هو أبعد من المواطنة. فهذه هي «روح» إعلانات حقوق الإنسان (إلى ما هو أبعد من إعلانات حقوق الإنسان «والمواطن»)، حتى وإن كانت هذه الروح ما تزال تعيقها الدولة الحرفية أو حرفية الدولة، في معين استلهامها بالضبط.

إ. ر.- فما العمل إذاً؟

ج. د.- هذا لا يمكن أن يتم بين ليلة وضحاها بقرار وحيد.، بل يجب أن تتطور «أمميّة جديدة»، وهذا الالتزام (الذي ليس متبادلاً بالضرورة، في تناظر الحقوق والواجبات) بين البشر، بل قد أقول، بصورة مترابطة كل الترابط، بين الأحياء (مع الـ«حيوانات»!)، ثم، وبصورة مترابطة كل الترابط، بين الأحياء والأموات، وأخيراً بين الأحياء وأولئك الذين تُنتظر ولادتهم. هذا إذاً لا توقفه حدود الدول القومية أو عقود المواطنة، حتى لو لم يكن ذلك يشكل انتقاصاً أو إلغاءً بالضرورة.

بالتأكيد لا بدّ من هوية، لا بدّ من هوية مواطنة، لكن في بعض الأوقات، يصبح الإلزام الواضح أكبر من مسؤولية المواطن بصفته كمواطن. كنت تسألين عن الجانب الإنساني الخيري، وأنا أحيّي المنطق الإنساني الخيري بروحه. رغم ذلك، ألتزم جانب الحذر حياله عندما يصبح تحت إشراف بعض الدول لتحقيق المصالح على المدى القصير أو الطويل، أو أنه يكون بكل بساطة لصالح السوق. فالقوى العظمى، حتى عندما تقوم بإنقاذ الشعوب، تجرّب أحياناً إنشاء وحماية تنسيق ما، على الصعيد الاقتصادي أو العسكري.

لنحتفظ إذاً بيقظتنا قدر الإمكان حيال الذرائع الخيرية والسياسية المشبوهة التي توظف «حقوق الإنسان» وتجعل منها أداة. لكن

كيف يمكن الاعتراض على الفكرة بحد ذاتها، فكرة العمل الخيري، عندما يكون مشروع تنظيم غير حكومي ينبري لنجدة رجال ونساء يعانون من العسر والضيق؟ فهذه الفكرة، هي أيضاً، ليست ولم تكن أبداً فكرة «سياسية» بالمعنى التقليدي للكلمة (وقد أشار شميث إلى هذا، لكن بمنظور مختلف). إذاً يجب أن نطلب في كل مرة رؤية: من يفعل ماذا باسم العمل الإنساني الخيري؟ وما هي العلاقات بين بعض الدول القوية ذات السيادة - وهي دائماً على وجه التقريب الولايات المتحدة الأمريكية - ومنظمة الأمم المتحدة عندما تفرض بعض الدول منطق مصالحها على منظمات غير حكومية أو متعددة الحكومات، أو أنها تقاوم، على العكس، وهذه أيضاً هي الحالة السائدة، منطق الحق الدولي لإنقاذ مصالح الدولة - الأمة ذات السيادة.

إ. ر.- بتعبير آخر، اقتراحك يقوم على معالجة «كل حالة على حدة»، دون أن يُصار مسبقاً لطرح مبدأ تأسيسي.

ج. د.- هناك «مبدأ»، لكننا لدى وضعه قيد التنفيذ، يجب علينا مراعاة فرادة الظروف الخاصة واللحظة المعنيّة. فباسم المبدأ ذاته لن أتخذ القرار نفسه في لحظات مختلفة. فأنا قد أعترض على عملية إنسانية خيرية في حالة ما، ثم أساندها في حالةٍ أخرى. مرّةً ثانية، لا محلّ للنسبية والنفعية في هذا الأمر.

إ. ر.- بفضل هذه الخطوة إذاً أدخلتَ مؤلفات فرويد في تحليلاتك: ففرادة الشخص الإنساني، حتى لو كان مفككاً، أمرٌ موجود ويقاوم كل تشكيل مسبق[41].

---

[41] انظر الفصل التاسع في كتابنا الحالي، وهو بعنوان: «تمجيد التحليل النفسي».

ج. د.- بكل تأكيد، الفرادة تقاوم، ولها بقاء. بل وتقاوم أحياناً صفتها «الذاتية» (بكل معاني هذه الكلمة: الذات كجوهرٍ متماثل مع نفسه، وذات اللاشعور، وذات القانون، وذات المواطن أو الذات القانونية، إلخ).

إ. ر.- بخصوص الفرادة، فقد رجعتَ إلى روح ماركس عن طريق إفريقيا الجنوبية وكي تقدّم التكريم لرجلٍ استثنائي، نيلسون مانديلا، الذي قضى ثلاثين عاماً من عمره في الحبس وأذهل العالم قاطبة بعبقرية المصالحة وبالصفاء لديه. فقلتَ عنه: «مانديلا الرائع، الإعجاب بنيلسون مانديلا كما لو هو عشق مشغوف به، بالمعنى المزدوج، معنى العشق الذي يوحي به، ومعنى العشق الذي يشعر به. والمعنيان مستقران لديه ومنه انعكاسهما»[42]. بالإضافة إلى هذا، كما سبق لي أن قلت، فقد أيقظت روح الثورة عندما أهديت كتابك إلى مناضل شيوعي من جنوب إفيرقيا.

ج. د.- كريس آني كان قد اغتيل قبل أيام من إلقائي محاضرة «أشباح ماركس» وإهدائها إليه. إنه من مناضلي الـANC - المؤتمر الوطني الإفريقي[43]-، كما كان من أبرز قيادي الـSACP - الحزب الشيوعي في جنوب إفريقيا[44]-.

---

(42) جاك ديريدا، «الكلمة الأخيرة للعنصرية» (1983) و«إدارة نيلسون مانديلا أو قوانين التأمّل» (1986)، في «الحياة النفسية»، المصدر السابق.

(43) تمّ إنشاء الـANC في 1912.

(44) كريس آني اغتيل في 10 أبريل / نيسان 1993 على يد أحد البيض من جنوب إفريقيا وهو عضو في منظمة من اليمين المتطرف. لقد قام القاتل بفعلته وحيداً وكانت غايته إفشال المفاوضات بين الـANC والحكومة، وهي المفاوضات التي كُتب لها أن تؤدي إلى الانتخابات الأولى «المتعدّدة الأعراق»، ثم إلى فوز الـANC. وقد وشت به امرأة بيضاء من أصل هولندي مثله.

إ. ر.- يبدو لي مانديلا كأحد أعظم وجوه الحداثة في أيامنا. إنه الوارث للتفكير الغربي الذي جعله سلاحه ليتصدّى به للطغاة، بدايةً بإنشاء أول مجلس استشاري من المحامين السود في جوهانسبرغ، ومن ثمّ بتحوّله ليصبح أحد أبرز المسؤولين في الـANC، وأخيراً بقضائه في الحبس أكثر من سبعة وعشرين عاماً دون أن يصاب بالجنون[45].

ج. د.- نعم، للحقيقة هو من الوجوه العظيمة. وقد دفع أغلى الأثمان في سبيل عقيدته. وقد أمكنني زيارة الزنزانة التي عاش فيها في شروط مرعبة[46]. ثم خرج منها بصفاء خارق، بل وشرع بإجراء مباحثات مع السلطة البيضاء «بعكس» ما كان يرتأي رفاقه في الكفاح. ودون أن يكون بالإمكان الدخول إلى تفاصيل ما أُطلق عليه أثناء رئاسة ديسموندتوتو، «لجنة الحقيقة والمصالحة» (ودرسناها عن كثب في إحدى الندوات)، سوف أقول بأن مانديلا ناضل في سبيل إعلان عفو عام عن مناضلي الـANC المنفيين وعن البيض المتهمين بأشنع الجرائم. لقد جال في تفكيره بأن كيان الأمة في جنوب إفريقيا لن يمكنه البقاء والحياة إلا بهذا الشرط. لكن على فرض أن شرط البقاء ذاك ضروري، فليس من المؤكد أنه كافٍ.

حتى تاريخه، نجح مانديلا في إنقاذ مجتمع جنوب إفريقيا من الكارثة المحققة، لكن عليّ أن أقول بشيء من الحزن بأن هذه اللحظة العظيمة وهذا الوجه المثالي على أكثر من صعيد أصبحا في ذمّة الماضي.

---

[45] لقد دوّن نيلسون مانديلا بصورة سرّية ذكرياته عن حبسه في إصلاحية روبن إيسلند. ارجع إلى «درب طويل نحو الحرية»، باريس، فايار، 1998: «أعترف انني من محبّي الإنكليز قليلاً. وعندما كنت أفكر بالديمقراطية الغربية وبالحرية، كنت أفكر بالنظام البرلماني البريطاني» (ص: 315).

[46] «الحبس لا يسرق منك حريتك وحسب، بل يحاول أن ينتزع منك هويتك. فنحن جميعاً نلبس الزي نفسه، ونأكل الطعام نفسه، ونتبع تنظيماً موحّداً للوقت. فهذه تعريفاً حالة سلطوية خالصة لا تسمح بالاستقلالية، ولا بالفردية» (المصدر نفسه، ص: 346).

فقد انسحب نيلسون مانديلا وها هي جنوب إفريقيا تمر باضطرابات قوية. إن أخطر المشاكل بقيت معلّقة ولم تسوّ أمورها. لا بدّ وأن مانديلا وجد نفسه أمام اختيارات سياسية لا شك بأنها لا مهرب منها، وتقوم، في جوهرها، على عدم المساس بالملكية الخاصة، وعلى ترك البلاد تحت رحمة السوق الدولية. وها هي العديد من المؤشرات التي تبعث على القلق، من فقر، وفقدان الأمن، والتفاوتات الطبقية، والهوّة الماثلة باستمرار بين السود والبيض (حتى أن هجرة السود تزداد ترجيحاً مع الأيام).

لكن مانديلا جسّد رغم كل شيء في نظر العالم قاطبة قضية لم تتوقف عند تعبئة قوى لا تقاوم، وإنما قامت أيضاً بتسريع اكتساب الوعي. وعبر تلك النضالات، تجلى بوضوح وبات مفهوماً الطابع العالمي للحيثيات والمعارك. وما كان لهذه التعبئة أن تأخذ مثل ذلك الاتساع لو لم يُعرَّف الفصل العنصري في الأمم المتحدة بأنه «جريمة بحقّ الإنسانية». كان ذلك عنصر دفع حقيقي من الناحية القانونية، وهذا ما أتاح لجميع الدول الديمقراطية في العالم أن تمارس ضغوطها على السلطة البيضاء: ضغوط سياسية، وعقوبات اقتصادية. وأمكن تحطيم وإزالة التمييز العنصري[47] أيضاً بفضل تعبئة أنصار مانديلا. علماً بأن جميع البلدان المستثمرة لرؤوس أموالها في جنوب إفريقيا أو التي كانت تقدم السلاح للسلطة البيضاء – مثل فرنسا مثلاً – لحق بها الضرر جرّاء العقوبات الاقتصادية. وكان أن بدأت ترى حينذاك بأن التحوّل الديمقراطي سوف يكون أجدى نفعاً للسوق.

من اجتماع هذه المبادئ والمصالح، علم مانديلا كيف يستمد قوة ومنفعة. فهو في الوقت ذاته رجل مبادئ وتأمل، واستراتيجي وتكتيكي عظيم. وتوصل إلى أن يحوّل المبادئ الخاصة للسلطة البيضاء لتكون سلاحه في تصدّيه لتلك السلطة.

---

[47] في يونيه / حزيران 1991.

إ. ر.- لكن ماذا فعل مانديلا كي لا يصاب بالجنون بعد سبعة وعشرين عاماً من الحبس؟ هذا هو من بين الاستفهامات الكبيرة عندي: فكيف استطاع ألاّ ينغلق داخل الزمن الراكد لظاهرة الحجز في سجن.

ج. د.- هذا السؤال هاجسٌ يقلقني أنا أيضاً. كيف استطاع أن يقاوم؟ للإجابة على مثل هذه الحالة الاستثنائية، يمكن ملاحقة تقاطع خطوط عديدة نراها أمامنا. مانديلا نفسه يتحدث عن أثر العائلة: صورة والده المحفورة في داخله منذ طفولته الأولى، مثل قانون لطيف الوقع، راسخ، والتربية التي تلقاها من والدته. كما ركّزت انتباهي، بالتأكيد، في جلسات الندوة التي خصصته بها، على حكاية الختان التي وصفها بتفاصيلها في «مذكراته»[48]. فمن تقاليد قبيلته، أن البالغ لا يصبح رجلاً إلاّ من بعد القيام بهذا الطقس في سن السادسة عشرة. وهكذا فإن التراث النفسي - الخيالي للفرد المعنيّ نيلسون مانديلا (وهذا لقب يروي أيضاً كيف أطلقوه عليه في المدرسة) جعله دون شك يستمد تلك القوة الخارجة عن المألوف. والمجال مفتوح لتحليل حالته الشخصية الفردية. فلا بدّ من رأسمال نفساني قد تشكل لديه منذ الولادة أو منذ طفولته، وتحدّدت ملامحه من خلال السمات التي عرفنا بها هذا البطل السياسي الذي أدهش العالم والذي من دونه كان سيتعذر علينا تخيّل تاريخ جنوب

[48] يروي نيلسون مانديلا وفاة والده وهو ما يزال في التاسعة من عمره: «أذكر انني ما شعرت بأسى كبير، وإنما شعرت بأنني قد تُركت وحيداً. نعم، كانت أمي محور وجودي، ولكني كنت اتشكل من خلال أبي. لقد غيرت وفاته حياتي بأكملها بطريقة لم أكن أستطيع تقدير أبعادها في تلك الحقبة. (..) أمي وأنا، ما كنّا أبداً لنتبادل الحديث كثيراً، لكن لم تكن بنا حاجة لذلك، فلم أشك يوماً في حبّها ولا في مساندتها لي» (المرجع المذكور، ص: 22 – 23). كان الوالد من الأرستقراطية الغنية في قبيلة «تمبو»، لكنه خسر ثروته ولقبه الأرستقراطي، وصودرت بعض ممتلكاته، عقب إحدى النزاعات. كان لديه ثلاثة عشر ولداً من نسائه الثلاث. وكان نيلسون هو الابن البكر من زوجته الثالثة نوزيكي، وهي من عشيرة أمامبمفو. وضمن نطاق نظام تعدد الزوجات، المعمول به لدى شعوب الـ«إكزوسا»، التي كان ينتمي إليها والدا نيلسون مانديلا، كان الختان من العادات المعمول بها، وكان لكل زوجة مزرعة (كرال) مما يتيح للزوجات ألا يسكنّ تحت سقف واحد.

إفريقيا منذ خمسين عاماً. لكننا من بعد قول هذه الحقيقة، وحتى بدافع من إغراء يزيّن لنا أن نفسّر هكذا تركيبة جسدية استثنائية، يجب علينا تحليل ذلك التاريخ السياسي بأكمله، لأنه حيثما كان يظل أعظم من ذلك الرجل العظيم، وأقوى مما كانت عليه قوته.

على أي حال فطالما تحدث مانديلا شارحاً هذا الأمر: «عن» طفولته، وسنوات تعليمه، وممارسته لمهنة المحاماة، و«عن» الطريقة التي جعلته في عداد الملتزمين، المنخرطين داخل عاصفة الصيرورة السياسية تلك، وفي النضالات التي ترعرعت في صميم جنوب إفريقيا منذ مطلع القرن، حتى قبل التأسيس الرسمي للتمييز العنصري ولعنصرية الدولة. كان قد شارك في شبابه بحركات شديدة التنظيم للاحتجاج على الاضطهاد، وهي الحركات التي جمعت خليطاً من البيض، مسيحيين أو يهوداً، ومن رجالات الكنيسة، طيلة هذه الفترة من حياته، وقبل الدعوى العظمى التي تولّى خلالها الدفاع عن نفسه بالذات[49]، لم يكن مانديلا مهدّداً في حياته ولا في سلطته. لكن الأمور أصبحت رهيبة معه عندما أودع الحبس لفترة طويلة. هنا أيضاً، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار الترابط الزمني لذلك الوجود: بالتأكيد، كان الاعتقال قاسياً، لا إنسانياً أحياناً، ولكن بعض الاتصالات مع الخارج كانت ممكنة، كما أن شروط حجزه في الحبس تغيرت مع مرور السنين، خاصة عند النهايات.

وقبيل إطلاق سراحه، في 1999، بينما كانت المفاوضات الأولى قد بدأت ترتسم معالمها، جرى تخفيف وطأة شروط السجن. وقد أتاحت له الاتصالات مع الخارج الاستمرار على قيد الحياة طيلة هذه الإقامة الطويلة وراء جدران السجن، والصور التي كانت تنقل إليه من البلدان

---

[49] لدى اتهامه بالخيانة العظمى في 1956، مع تسعة وشعرين مناضلاً غيره، اتخذ مانديلا قراره، أثناء إقامة الدعوى عليه في 1961، أن يدافع عن نفسه بنفسه. وقد فاز بحكم التبرئة من التهمة المنسوبة إليه ومن ثم دخل طور العمل السري، فأوقف من جديد، وكان عليه قضاء سبعة وعشرين عاماً في الحبس، من 1963 إلى 1990.

الأجنبية أعانته على مواصلة الكفاح. مع هذا، نظلّ مأخوذين بقامة هذا الرجل الفريد، وبما يمكن أكثر من أي يوم مضى أن نقول بأنه «عظمته». إنه أيضاً رجل متين البنية، مبتسم، ساحرٌ، آسرٌ ما في هذا شك.

التقيتُ مانديلا في بيته وشرح لي هذه الأمور بنفسه. فقد عرف الحبس، مع حوالي عشرة سجناء سياسيين راحوا يعلّم بعضهم بعضاً وينظمون محاضرات حقيقية.

وعندما رأيته منذ سنتين، كان قد بلغ ثمانين عاماً ونيّف، وكان قد تزوج منذ فترة وجيزة، وبدت عليه أمارات السعادة كشاب على عتبة حياة جديدة. وقبيل لقائنا بلحظات قليلة، كان قد استقبل ياسر عرفات على مدى ثلاث أو أربع ساعات (طائرات هيلوكبتر، شرطة، حرس خاص، أبهة عظيمة.. إلخ). كان منتعشاً، منفتحاً وصافي المزاج، كما لو كان في بداية نهاره، ومستعداً للكلام في جميع الأمور، عن الحبس لكن أيضاً عن فرنسا، متظاهراً بالشكوى من أنه لم يعد طليق اليدين ليقرر بمفرده تحركاته («لم تعد لي حرية حركة ، أنا في الحبس، وهذا هو سجّاني، قال وهو يشير إلى مساعده الرئيسي»). وسألني أيضاً عن أخبار دانييل ميتران، ثم فاجأني: «سارتر هل ما زال حيّاً؟».

إ. ر.- كي نغلق هذا الفصل، أحب لو نسترجع مجدداً ذكرى لويس آلتوسير. أنا، مثلك، أحببته كثيراً، وكتابي عن تيورين ميريكور كان الطريقة التي جعلتها وسيلة للكلام عنه كما سبق أن ذكرت. لقد كان القارئ العظيم الأخير لمؤلفات ماركس، وحرّك روح الثورة «المبتكرة من جديد» بمعنى من المعاني[50]. ولما أصيب بالجنون، راح يغرق في الكآبة مع

---

[50] لويس آلتوسير، «ماركس»، باريس، ماسبيرو، 1965، «المستقبل يدوم طويلاً»، ومن بعده «الوقائع»، باريس، 1992، ستوك / IMEC، «رسائل إلى فرانكا» (1961 – 1973)، باريس، ستوك / IMEC، 1998.

تهاوي الشيوعية تدريجياً. لقد ترك بصمته العميقة على طريقي الخاص، وإن كتاباته التي نشرت بعد موته، خاصة سيرته الذاتية بقلمه أو مراسلاته، ألقت عليه إضاءات جديدة: فقد خمّن مسبقاً، مثل هوغو، الهدوء الممزّق لـ«فترة غروب» التاريخ الأوروبي. أنت لم تدرس مؤلفاته معلّقاً وشارحاً كما فعلت مع مؤلفات لاكان، أو فوكو، أو ليفي - شتراوس. مع هذا، أشعر به وكأنه حاضرٌ في كل صفحة من صفحات كتابك «أشباح ماركس».

ج. د.- يمكن قراءة «أشباح ماركس» بالفعل، لمن أراد ذلك، كنوع من التكريم للويس آلتوسير، هي تحية غير مباشرة لكنها خصوصاً عامرة بالمودة والحنين، وفيها قليل من الكآبة. فهذه قضية تقبل النقاش والتحليل. لقد كتبت ذلك الكتاب بتاريخ 1993، إذاً بعد ثلاثة أعوام من موت آلتوسير - ويمكن بطبيعة الحال، قراءة الكتاب ككلمة موجهة إليه[51]، بما يشبه «الاستمرار بإحياء» ما سبق أن عشته إلى جانبه ومعه. كان في الوقت ذاته قريباً وبعيداً، حليفاً وغير حليف. لكن من منّا ليس كذلك؟ أنت تطلبين مني الكلام عن شيء ما، عن شخص ما، شغل موقعاً عظيماً جداً في حياتي. وكي أعطي للأمور حجمها الخارجي الصحيح، أقول بأني عرفته لدى دخولي إلى دار المعلمين العليا[52]، في 1952، وكان فيها «تمساحاً»[*]-، لكنه لم يكن يدرّس، فهو في أغلب الأحيان مريض دون أن أعلم حينذاك ما هو مرضه، كان، على أي حال، يعاني من الأوجاع، وقال لي في إحدى المرات

---

[51] توفي لويس آلتوسير في 22 أكتوبر 1990.

[52] بصفته كـ«تمساح» وكأستاذ في دار المعلمين العليا (ENS) في شارع أولم، قام لويس آلتوسير بتدريس الفلسفة لأجيال من الطلبة. ارجع إلى يان موليه - بوتان، «لويس آلتوسير، السيرة الذاتية»، باريس، غراسيه، 1992.

بخصوص تدريس لويس آلتوسير في دور المعلمين العليا وبخصوص علاقاته مع لاكان والتحليل النفسي، ارجع إلى إليزابيث رودينيسكو، «جاك لاكان»، المصدر السابق.

[*] بلغة الطلبة تعني صفة «تمساح: caiman» الأستاذ الأول، كبير الأساتذة - المترجم -.

بأنها قضية تتعلق بالكليتين. لقد أبدى لي صداقة كبيرة وساعدني في عملي. ولم تكن لديّ أدنى فكرة عن حقيقة الأمر.

إ. ر.- ألم تلحظ أي شيء؟

ج. د.- طيلة تلك السنوات، لم أكن أعلم أي شيء على الإطلاق. فيما بعد، عندما بدأت بالتدريس في السوربون، ما بين 1960 و1964، دعاني آلتوسير لإعطاء دروس في دار المعلمين - قبل أن أصبح أنا أيضاً «تمساحاً»-، وحينذاك فقط، حدثني عن «الانهيار». وفهمت حينها بوضوح أن غياباته كانت على علاقة بإقامات له في مصحّة نفسية. اعتباراً من تلك اللحظة، أصبحنا نلتقي كثيراً. وقد شجّعني تشجيعاً حاسماً بحكمه الفلسفي. وعندما بعثت إليه بمخطوط كتابي «مدخل إلى أصول الهندسة لدى هوسرل»، وكان أول كتاب صدر لي، وجّه إلي رسالة غير عادية. لم يكن مختصاً بهوسرل، لكنه مثل بعض الماركسيين ممّن حوله، أو سواهم إنما بصورة مختلفة، مثل زميله في الدراسة تران - دوق - تاو، يلحظ (استراتيجياً) إمكانية التحالف بين المثالية المتعالية لدى هوسرل، خاصة ببعدها الجيني - الوراثي - والمعرفي، ونشوء إشكالية ماركسية جديدة. ولم يكن هذا بعيداً عن أفكاري أيضاً، وإن بطريقة مختلفة. وقد دعاني، مع جان هيبوليت[53]، للقدوم إلى شارع أولم حيث كنتُ أدرّس أثناء غيابه (في 1964). ثم كانت من بعد ذلك صحبة عمل استمرّت أكثر من عشرين عاماً.

---

[53] مترجم «ظاهراتية الفكر لدى هيغل» (1939 - 1941)، جان هيبوليت (1907 - 1968) قام بدور أساسي في تدريس الفلسفة في فرنسا، حيث عمل مديراً لدار المعلمين العليا ومدرساً في كولَيج دوفرانس. كما كان من المتحاورين مع لاكان. ارجع إلى جاك ديريدا، «ثلاث نقاط على السطر: زمن الأطروحة» في «من الحقوق إلى الفلسفة»، باريس، غاليله، 1990، ص: 439 - 459.

لقد وحّدت بيننا مودة كبيرة، معلّمة بلحظات صعبة من كل صنف ونوع، خاصة بسبب أوقات نفيه وابتعاده. كنت دائماً أذهب لأعوده في مصحّات نفسية متنوعة في ضواحي باريس. وكنا نتناقش قليلاً نقاشات معمّقة في الفلسفة، لكني حضرت بعضاً من محاضراته وهذا ما كان من وراء وجود كتاب «قراءة رأس المال»[54]. كنا ندرّس الطلاب أنفسهم، وفي 1968 – 1969 استقدمنا برناربوترا، وهو من الطلاب القدامى وصديق مشترك لنا، ودأبنا نحن الثلاثة، في كل يوم ثلاثاء، على الحضور إلى القاعة نفسها حيث نستمع لدروس «أساتذة المستقبل». وكان لويس عموماً أسهل معشراً وأكثر مودة كلما جاءه «الانهيار» أكثر مما هو عليه في المراحل التي، لنقل، بأنها كانت «مراحل هوس». ومن بعد مأساة نوفمبر[55] / ت2 1980، كنت الوحيد الذي يسمح لي برؤيته.

إ. ر.- أنا من جهتي، تعرفت عليه في 1972، وكنت أراه في أغلب الأحيان. وقد شجعني على الكتابة علماً بأنه لم يكن يوافقني في الانتقادات التي سبق أن وجهتها إليك[56]. كان غير موافق على المضمون. وقد تبادلنا الحديث كثيراً حول التحليل النفسي، وكان يطلب مني قراءة نصوصه وتصحيحها، لأنه، كما كان يقول، لم يكن يعرف مؤلفات فرويد ولاكان المعرفة الكافية. مع هذا، فمن خلال آلامه ومن خلال ذكائه، كان يلتقط في تلك النصوص أموراً جديدة[57]. وقد شعرت دائماً أنه يعجز

(54) «قراءة رأس المال»، بالتعاون مع إيتيين باليبار، روجيه إيستابليه، بيير ماشيري، جاك رانسيير (1965)، باريس، PUF، سلسلة «كوادريج»، 1996.

(55) في 16 نوفمبر / ت2 من عام 1980، أخبر لويس آلتوسير طبيبه بأنه أقدم على خنق زوجته هيلين ريتمان. وقد حظي بالعفو استناداً إلى المادة 64 من قانون الجنايات السائد حينذاك. انظر لويس آلتوسير في «المستقبل يدوم طويلاً»، المرجع السابق.

(56) انظر الفصل الأول من كتابنا الحالي وكان بعنوان: «اختيار التراث».

(57) لويس آلتوسير، «كتابات حول التحليل النفسي»، باريس، ستوك / IMEC، رودينيسكو، «تاريخ التحليل النفسي في فرنسا»، الجزء الثاني، المصدر السابق، و«جاك لاكان»، المصدر السابق.

عن إقامة الحداد على الشيوعية، كما يعجز عن إقامة الحداد على فشل الشيوعية. كان لديه شيء من التصوف بالطريقة التي كان يريد بها أن يعيد تأسيس القوة النظرية للماركسية بأي ثمن في حقبة راح فيها الحزب الشيوعي يتأرجح بين الخط السياسي الاشتراكي - الديمقراطي، وهو دون شك أمرٌ لا مهرب منه، وبين الانطواء المذهبي.

ج. د.- في مايو / أيار 1968، كانت حالته في غاية السوء، وكان عليه ترتيب علاقاته مع من كانوا، من بين طلابه القدامى، في طريقهم للاندفاع إلى الحدود القصوى والذين كانوا يحاولون جرّه معهم نحو اليسار البروليتاري. يتجه تفكيري خصوصاً إلى بيني ليفي وإلى روبير لينهارت. كان يعاني من عذاب كبير وغادر دار المعلمين العليا في تلك الفترة. قبل وفاته، أعطيتُ حديثاً عنه في الولايات المتحدة، ونشر من بعد ذلك في كتاب تحت عنوان «تراث آلتوسير». وكانت تلك هي المرة الأولى التي أشرت فيها مطوّلاً إلى العلاقة التي ربطتني به. إشارة مطوّلة لكنها، يقيناً، غير كافية. ولم يُنشر هذا الكتاب أبداً بالفرنسية[58].

إ. ر.- كان لديه عن الفلسفة تصوّر لا يمتّ إلى تصوّرك عنها بصلة، لكن كان المشترك بينكما هو التحليل النفسي. علاوة على هذا، كان هناك نقطة ذروة: الولع بالتعليم - ما تطلق أنت عليه اسم «مرض المدرسة» -، والمكانة التي يوليها للغة، وللشرح الأدبي، وللاّشعور.

ج. د.- عندما كنا نتحدث عن مواضيع فلسفية، لم يكن يطرح نفسه كماركسي، لم يكن يحاول تناول هذا الموضوع معي. بل كنا نتكلم عن

---

[58] جاك ديريدا، «Politics and Friendship - An Interview with J. Derrida The Althusserion legacy»، الذي نشرته آن قبلان وميكائيل سبرنكر، لندن، فيرسو، 1993.

نصوص كان يظن، ويسألني حول ذلك، بأنها مألوفة لي أكثر مما هي له وكانت تسحره أكثر مما يُظن عموماً: هايدغر، آرتو، نيتشه. بعد وفاته، ولدى قراءة بعض كتاباته، فهمت فهماً أفضل، وحتى اكتشفت أحياناً ما كان رأيه بي وكيف كان ينظر إلى الدرب الذي سلكته، كيف كان يقرؤني (خاصة حول مسألة «المصادفة الطارئة» والحدوث، وذلك العرف المادي غير الماركسي، من طرف ديموقريطس، ولوكريس، إلخ).

نعم، في وقت متأخر جداً، غالباً بعد وفاته، أدركت ما الذي كان يشدّ انتباهه في المقام الأول في مساري الشخصي وهو ما لم يكن يكلمني عنه مباشرة. كان هناك تملّصات، فنحن كنا قريبين الواحد من الآخر وفي الوقت نفسه كنا نتكلم دائماً عن أمور أخرى غير القضايا الكبرى الفلسفية – السياسية. كان في علاقتنا بعض التكتّم الضمني والقليل من المناقشات المنظمة. ومن يرجع إلى كتاباته، سوف يجد الأثر الدالّ على هذا الأمر، فهو يكثر فيها الإيماء إلى صداقتنا، وإلى كل ما جعلنا نظل متقاربين، غالباً، أكثر مما تراءى لي بالذات في بعض الأحيان.

إ. ر.- في مراسلاته، وخاصة في رسائله إلى فرانكا مادونيا[59]، يتكلم كثيراً عنك. فأنت كنت بعضاً من «أهل البيت»؛ لكنك منحّىً قليلاً على طرف، لأنك لم تكن شيوعياً، وإنْ كان يحسّ لديك بشيء ينمّ عن الأخوّة.

---

[59] لويس آلتوسير، «رسائل إلى فرانكا» (1961 – 1973)، المصدر السابق.

7

حول اللاسامية المستقبلية

إ. ر. – من أجل تغطية هذا الفصل الجديد، يطيب لي أن أستعرض معك بعض الذكريات الشخصية. ففي «الاتجاه الموازي – وفي «الاعترافات»[1]– تحدثت عن والدك، التاجر المسافر، مندوب الخمور والمشروبات الروحية من طرف بيت «تاشي»، الذي كان على رأسه شخصية من «عائلة عريقة» – كاثوليكية ومحافظة[2]. كان والدك يعيش كرجل مرؤوس ومهان، تفوح منه رائحة الأنيتول لأنه مندوب إحدى ماركات الكحول اليانسوني. ويبدو كما لو أنك تقول عنه ما كان هو نفسه يقوله عن والده: «والدي المسكين». إذاً أنت من أب يهودي، وبدأت مرافقته في أسفاره في سن الثامنة عشرة من عمرك. ثم إنك بدأت تنظر إلى نفسك فيما بعد كيهودي، مغربي ومستعمر، ومن بعد ذلك كمرّاني[3]، مكرَه على «الوفاء لسرٍّ لم تختره برضاك».

والحال، فتلك الصورة عن الأب المهان، عن الأب اليهودي المهان

---

(1) «جاك ديريدا»، بقلم جيوفري بيننغتون وجاك ديريدا، باريس، سوي، 1991. أما القسم الذي وضعه جاك ديريدا فعنوانه: «الاعترافات»، بينما عنوان قسم جيوفري بيننغتون، «أساس ديريدا».

(2) ولد جاك ديريدا في البيار في مدينة الجزائر، ثم جاء إلى فرنسا في 1949.

(3) مرّاني –Marrane– بالإسبانية معناها «الخنزير». وقد استخدمت هذه الكلمة بدءاً من مطلع القرن الخامس عشر للدلالة، في إسبانيا والبرتغال، على اليهود المعتنقين للمسيحية وذراريهم. ونظراً لأنهم اعتنقوا المسيحية بالإكراه، فقد استمر المرّانيون يعيشون حياة مزدوجة ببقائهم سرياً أوفياء لدينهم الأصلي. وكلما أمكنهم ذلك، كانوا يهاجرون، وفي أمستردام تحديداً، التي أصبح لقبها «أورشليم الهولندية»، استطاع عدد غفير من المرّانيين الارتداد إلى اليهودية.

من المسيحيين، هي صورة محورية لدى فرويد. فجاكوب فرويد كان تاجر أقمشة. وقد روى لابنه ذات يوم القصة المشهورة عن الأزمنة الصعبة لليهود. وفي تلك الفترة البعيدة، لم يستطع أن يردّ بشيء على أحد أعداء السامية عندما نزع قلنسوة الفرو عن رأسه ورماها في مصرف المياه. وقد وضع فرويد بدلاً من مشهد الإذلال الذي رواه جاكوب، مشهداً غيره، استمدّه من التاريخ الروماني، وهو المشهد الذي عاهد فيه هانيبال والده أميلقار أن ينتقم له من أعدائه[4]. وهكذا فقد تماهى فرويد مع صورة الفاتح السامي المنتصر الطامح إلى الأخذ بثأره وتأسيس إمبراطورية جديدة محورها المركزي استكشاف عالم الحلم واللاشعور[5].

لقد بنى فرويد نظريته حول عقدة أوديب انطلاقاً من ضرورة إعادة تقويم رمزية لوظيفة الأب، في حقبة كانت فيها السلطة الأبوية في طريقها إلى الانحلال في أوروبا. ومن المعلوم أيضاً بأن حصولهم على ثقافة إغريقية - لاتينية، جعل أبناء البورجوازية التجارية من يهود فيينا «يسبقون» آباءهم، ويصبحون «مختلفين» اجتماعياً وثقافياً[6].

أما لاكان، فوجد نفسه في وضع مشابه من وجهة النظر التي تهمّنا هنا. فهو ابن عائلة من البورجوازية الكاثوليكية الميسورة في عالم التجارة، وهذا ما جعله في وقت مبكر جداً في مواجهة الإذلال الذي كان يعاني منه والده (ألفريد) من طرف جده (إميل)، الذي كان طاغيةً بالفعل من طغاة الحياة الأسرية. وتولّدت لدى لاكان جرّاء ذلك مشاعر كراهية لكل الشناعات الأسرية، مع محاولته، هو أيضاً، لدى تعرّفه على مؤلفات فرويد، إعادة إنشاء وظيفة رمزية للأبوّة من خلال بناء مفهوم غريب:

---

[4] سيغموند فرويد: «تفسير الأحلام» (1900)، باريس، PUF، 1967، ص: 174.

[5] حول مفهوم «هانيبالية التحليل النفسي» وحول تماهي فرويد مع القائد السامي، انظر كتابي: «تاريخ التحليل النفسي في فرنسا»، الجزء الأول، المرجع السابق، ص: 107.

[6] ارجع إلى كارل سكورسك «فيينا، مع نهاية القرن»، المرجع السابق.

«اسم الآب»[7] أما أنت، فبدلاً من إعادة التقويم للوظيفة الرمزية للأب، اقترحت تفكيك مركزية الأب ورديفها: مركزية القضيبية.

ج. د.- لألف سبب، لا أعلم إلى أي مدى يمكنني موافقتك على هذه القياسات أو على هذه التمييزات. كما لا أعلم إن كان بالإمكان مقارنة والدي بتلك الصور الأبوية الأخرى، لدى فرويد أو لدى لاكان. وعن قولك «أمّا لاكان»، فهذه تحفة! كما أنني لست متأكداً من أن معاناة والدي من الإذلال لها علاقة بيهوديته، على الأقل كما كنت أشعر وأنا بعدُ في سن المراهقة. ضمنياً، نعم، دون شك، لكن بصورة غير مباشرة تماماً.

كان تعاطفي مع والدي دون حدود. فمذ كان في المدرسة، وفي سن الثانية عشرة من عمره، اضطر للعمل في مشروع «تاشي» حيث سبق لوالده أن عمل كموظف بسيط. وبعد أن استمر بوضع شبيه بوضع الصانع المبتدئ حتى بلوغه سن الرشد، أصبح والدي مندوباً تجارياً: فهو دائماً وراء مقود سيارته. أحياناً، كنت أرافقه في جولاته، وكنت أسوق نيابة عنه متى أمكنني ذلك. في كل فندق، في كل مقهى، في كل بقالية، كان يتوقف ليسجّل الطلبات، وكنت أراه دائماً ضمن شخصية السائل الذي يطلب شيئاً: حيال زبائنه وأيضاً حيال ربّ العمل الذي كانت أبويته الاستبدادية تثير أعصابي تماماً مثل حفاوته ومجاملاته. كنت أشعر أن ذلك الموقف قائم على التنازل. ومن بين الأسماء العديدة لوالدي، كان اسم شارل، وهو دون شك اسم جد تاشي (ويا له من اسم عائلة، أليس كذلك[*]؟ فهو يذكّرك باللطخة الوسخة لما لا أعلم أي خطيئة أصلية).

في تلك المرحلة من عمري، لم أكن أفكر بأي «قضية يهودية». بل كان أمامي رب العمل والموظف، الغني والفقير، وحتى داخل الأسرة كنت

---

[7] ارجع إلى إليزابيث رودينيسكو: «جاك لاكان»، المرجع السابق.

[*] Tachet، يقرّبها ديريدا هنا من «tache» التي تعني: لطخة وسخة. (المترجم).

أرى في والدي ضحيةً لطقوسية كالحة. كالحة، قاسية، لا مفرّ منها: وكانت كلمة «تضحية» تعود دون انقطاع: «هو يضحّي بنفسه من أجلنا». وهو نفسه كان يردّد هذا أحياناً. وطيلة فترة مراهقتي، قاسيت معه مما يقاسي، وكنت أتهم باقي أفراد الأسرة بأنهم لا يقرّون بقيمة ما يفعل من أجلنا. فتلك كانت لديّ تجربة «الأب المهان»: رجل الواجب قبل كل شيء، والذي يحني قامته منكسراً تحت وطأة الإلزام. محني ومنكسر. هو كان كذلك، محنيّاً منكسراً، مشيته، منظره الجانبي، خطوط جسده وحركاته كانت تحمل دمغة الانحناء. وكلمة «محنيّ أو مقنطَر» تفرض نفسها عليّ بصورة خاصة لأنني لم أستطع أبداً الفصل بينه وبين ذلك القدر المحتوم عليه: إذ كان والدي يعمل في مكان ولم يكن من اسم له إلا اسم «القناطر» في ميناء مدينة الجزائر.

في «الاتجاه الموازي» أو في غيره من مؤلفاتي، يتأتّى أنني أقارن نفسي بمندوب تجاري ينهك قواه في نقل حقائبه، وفي «بيع» بضاعته في بعض الأسواق الأكاديمية أو الثقافية. ولكن الأمور هنا أكثر تعقيداً، لا بدّ أنك تعرفين هذا، حيث التعامل أشد فساداً، وأكثر تحايلاً، على كلٍّ، دعينا من هذا. ربما، يطيب لي أيضاً هذا التفكير، ربما أنني أثأر لوالدي بإدخال عنصر فوضى في قلب تلك «التجارة»، التي أقوم على التوازي بإقامة الادعاء عليها. في سبيل إنصاف الأب، ولنقل ضاحكين، مع صديق هاملت: «كي نجلسه الجلسة المستقيمة To set it right!».

عندما انطلقت حملة معاداة السامية في الجزائر من عقالها في 1940 – 1942، شعر والدي بالامتنان حيال رئيسه لأنه حمانا، لأنه أبقاه في العمل، بينما كان يستطيع، كما كان آخرون يضغطون عليه كي يفعل، وكما كان القانون يخوّله ذلك، صرف ذلك الموظف اليهودي من عمله. وكنت أشعر بالمهانة وأنا أراه غارقاً تحت الاعتراف بالجميل والتبجيل أمام أولئك الناس الذين سبق أن عمل من أجلهم طوال أربعين عاماً

والذين «يتنازلون» بسخاء و«يحتفظون» به. كان يعمل كثيراً، يعمل طيلة الوقت، ولم يكن يأخذ إجازات. ودون أن أبالغ فأقول بأنني كنت متماهياً نظرياً معه (لكن كيف يمكن، بالعمق، التنصّل من هذا، ولو إلى حد ما، بمجرد أن يبدأ أحدنا بالفهم والتعاطف؟)، فأنا كنت أرى فيه دون شك وجهاً نموذجياً للضحية: غير معترفٍ بفضله في «الأسرة»، ومستغَّلاً في «المجتمع».

إ. ر.- مسألة الأب المهان هي بالتالي محورية في انتقادك للمركزية الأبوية. ويتراءى لي بأن التجربة الشخصية تلعب دائماً دورها في هذا النوع من التصرف، بطريقة أو بأخرى.

ج. د.- لم يخطر لي أبداً الجمع بين الأب المهان (مهان من «المركزية الأبوية»!) وبين إعادة الاعتبار لصورة الأب، أو، على العكس، لأي شكل من أشكال تفكيك المركزية الأبوية. وسخطي على أرباب العمل وحتى على والدتي، التي اعتقدت دائماً، في طفولتي، بأنها لا تعترف ولا تشارك بعذاب والدنا، كان في البداية محض تعاطف. كنتُ أنا الذي يقدر على تفهّم عذاب أب - وهو على أي حال كان يفضّل أغلب الأحيان البوح لي بما يعاني منه، منذ بداية مراهقتي، فكلّما كنا معاً منفردين، كان يخرج باتجاهي من أعماق صمته، ويُشهدني على عدم تفهم الآخرين وعلى لا مبالاتهم. صحيح أن تلك المعاناة توافقت زمنياً تقريباً مع فترة معاداة السامية. لقد طردوني من مدرسة بن عقنون في 1942، وبغض النظر عن إجراء «إداري» مجهول الهوية لم أفهم له سبباً ولم يفسّره لي أحد، فالجرح كان عميقاً ومختلفاً، ولم يلتئم أبداً: فالإهانة اليومية من الأطفال، زملاء الصف، ومن «زعران» الشارع، وأحياناً التهديد أو الكلمات لـ«اليهودي القذر»، حتى أنني، ماذا أقول، لقد أصبحت..

أنا ليس من السهل عليّ الربط، كما تطلبين مني، بين هذه التجربة الشخصية وبين التحليلات التفكيكية باتجاه فرويد والبطريركية أو، كما تقولين، المركزية الأبوية. حيال والدي، كان الأمر عبارة عن مزيج من التعاطف والعداء. كان والدي يفتقر إلى السلطة مع أنه غضوب وكنت أنزعج من لجوئه إليّ شاكياً دون توقف. أحياناً، وفي فترة لاحقة دون شك، اضطررت، لكن الأمور غامضة ويصعب وصفها هنا، أن أقف مع والدتي، في وجه والدي.

إ. ر.- وصولاً الآن إلى صميم ما سوف يشغلنا في هذا الفصل، أي إلى مسألة معاداة السامية، يجب علينا بوضوح أن نلاحظ بأن المسألة في سنوات 1970 كانت مطروحة بحدة أقلّ مما هي عليه في أيامنا هذه. أنا أنتمي إلى أسرة يهودية أكثر اندماجاً بكثير من أسرتك، هي على أي حال أكثر قدرة على التمثّل، ولديّ انطباع بأن التساؤل عن الهوية اليهودية، حتى وإن كان موجوداً باستمرار، قد رجع بقوة لدى المثقفين الفرنسيين في حدود 1980، وذلك مع سقوط الالتزامات المرتبطة بالمنظومات الكبرى للتفكير. فتلك المنظومات، ومن أجل المحافظة على الوفاء لها دون التهاوي في التعصب العقائدي، أصبح من اللازم كما قلنا إعادة تفكيكها. لكن مثل هذا العمل جاء معه بخطر الانغلاق الفئوي أو حسب هوية ما، وهو خطر راح يزداد وضوحاً مع مرور السنين.

ج. د.- كيف يمكن التجاسر حتى الآن و«مواجهة» مسألة معاداة السامية، بكل خشونة؟ معاداة السامية، وفي بلادنا؟ فهل يجب التصدي لها ومواجهتها كما لو ما زالت ليس قريبة منا وحسب وإنما «أمامنا»، حاضرة وفي الوقت نفسه تلوح في أفق المستقبل؟ وهل ما يزال لمعاداة السامية وجه ومستقبل؟

صحيح أن شكل أسئلتي بحد ذاته يظل قليل التأني والحذر. فهي تفترض بأن «أمامنا»، مهما كان قربها منّا، وحتى في «بلادنا» تعني أن معاداة السامية، معك ومعي، ومع آخرين أيضاً، تظل خارجية أو مستغربة. أخشى أن أحداً هنا لا يمكنه ادعاء العصمة. من جانبي، أحاول دائماً، ربما بنجاح متفاوت الدرجات، أن أراقب نفسي بقسوة عندما أجازف أحياناً وأخوّل نفسي أن أقدم نفسي، كيهودي أو كشخص ينظر إليه على أنه يهودي، أي تحت حماية الزعم بأني فوق الشبهات ولا يمكن اتهامي بمعاداة السامية، في الأوقات التي يجب عليّ فيها طرح أسئلة دقيقة وذات حساسية كبيرة، وأحياناً «تفكيكية» بصورة جذرية، بشأن اليهودية (ديانة وثقافة)، والانتماء اليهودي، وموضوعة الشعب المختار، والبعد الطائفي الفئوي، وإنشاء دولة إسرائيل، خصوصاً، أو بشأن سياستها منذ نصف قرن.

لقد كانت يقَظَتي، أظنني أستطيع تأكيد هذا، لا تعرف الهدوء، منذ سن العاشرة من عمري، حيال العنصرية ومعاداة السامية. يجب عليّ الاعتراف مع هذا بأنني، «حتى في هذه الأيام»، ومعي آخرون، أكاد أشعر بالدوار أمام حقيقة ناصعة، جديدة بالنسبة لي، ألا وهي: أن المجتمع الفرنسي يظل شديد الحفاوة ترحيباً برجوع قدامى العفاريت، وخاصة في الأوساط والأماكن من النطاق الشعبي الذي كان، على ما كنت أتوهم، في مأمن منها.

لنرجع إلى الجزائر لبرهة قصيرة. كان النظام المدرسي فيها، على الأقل من جهة المبدأ والقانون، مماثلاً بالمطلق للنظام في العاصمة الأم: القواعد نفسها، القيم نفسها، النمط اللساني نفسه. وكانت تلك المدرسة تريد أن تكون جمهورية («جمهورية» أكثر مما هي «ديمقراطية»!) و«الجمهورية»، لعلّها، كما نعلم، أكثر «استعمارية»، أي توسعية باسم قيم عالمية شاملة، مما هي عليه «الديمقراطية»، مهما كان تصديقنا حتى

حينه لذلك التعارض المصطنع والهش. كانت تلك المدرسة الجمهورية تستبعد بالطبع كل رجوع، أكاد أتجاسر وأقول كل تلميح للجزائر واللغة العربية. بل كانت تميل إلى استبعاد وإقصاء الجزائريين أنفسهم! في المدرسة الابتدائية، يقيناً، كان هناك على وجه التقريب من صغار الجزائريين ما يساوي عدد التلاميذ الفرنسيين «المؤصّلين»، لكن في معظم الحالات، كان الجزائريون لا يتابعون الدراسة. لا في المدرسة الثانوية، ولا في الجامعات، وهنا تكون الحالات أندر بكثير.

وعندما طُردت من مدرسة بن عقنون، سجّلني والداي في «المدينة» في المدرسة الميمونية، الملقبة بمدرسة «إميل موبا»، على اسم الشارع، خلف كاتدرائية الجزائر، على تخوم حي «القصبة»، حيث كان جميع الأساتذة اليهود في المنطقة، المبعدين المطرودين هم أيضاً دون أي همسة احتجاج من طرف زملائهم (كما في «المتروبول» - العاصمة الأم-!) قد تجمعوا لإنشاء مكان للتعليم مكرّس لجميع أولئك المنبوذين. أنا إذاً وجدت نفسي هناك، لكني أحفظ عن تلك الفترة ذكرى كالحة وتعيسة. هناك، على ما أعتقد، بدأت أتبيّن وأعرف، بل بدأت أصاب بذلك الداء، بتلك العلّة، بذلك الوجود - العليل، مما جعلني طيلة حياتي غير قادر على أن أعيش التجربة «الطائفية»، وغير صالح لأستمتع بأي انتماء مهما كان شأنه.

فمما لا شك فيه أن هذا الشعور ترسّخ، ظاهرياً، في تلك اللحظة بالذات، مع وعلى الهوس «اليهودي» التضامني، في الوقت نفسه، غير أن التهديد المفترض والذي كنت أفرّ منه بكل ما أستطيع من قوة (مثلاً، لقد أخفيت لما يقرب من عام عن والديّ أنني كنت متهرباً من الدروس في المدرسة الميمونية) كان مصدره من مكانٍ أبعد بكثير. إنه تهديد، كان ويظل عامّاً ومتعدد الأشكال. وبالطريقة نفسها، كنت قد تهرّبت، قبل عام، من وسط جراميز وكشافة فرنسا (كان التنظيم فرنسياً بشدة، وحتى

يحمل بصمة بيتان) وكان أحد الأساتذة المتحمسين قد دفعني نحو ذلك الوسط..

إ. ر.- تقول في «الاتجاه الموازي» أنك لم تكن تريد الانتماء إلى الطائفة اليهودية. وكنت تمقت كلمة «طائفة»، مثلما تمقت اليوم، وهذا شأني، التعصب الإثني، والتعصب الفئوي الطائفي. ثم إنك تتحدث عن ماهية مقطّعة الأوصال في حديثك عن تلك الهوية المثلثة الأركان (يهودية / مغربية / فرنسية).

ج. د.- من طرف، كانت معاداة السامية تجرحني بالعمق. وهذا الجرح لم يلتئم أبداً، لكن في الوقت نفسه، وهنا المفارقة، لم أكن أطيق «الاندماج» داخل تلك المدرسة اليهودية، داخل ذلك الوسط المتجانس الذي كان يعيد إنتاج العنف الرهيب الذي وقع عليه، فهو بذلك كما لو أنه يصادق عليه من خلال ردّ الفعل وبانعكاس مبهم كما لو في مرآة، وهو في الوقت نفسه اضطراري (تحت الضغط الخارجي) وملزم بالإكراه. هذا الدفاع الذاتي المستند إلى ردّة الفعل لا شك بأنه كان طبيعياً ومشروعاً، وحتى خارج نطاق اللوم. ولكني دون شك شعرت بأن فيه نزوعاً، بأن فيه «إلزاماً» جماعياً، يتجاوب تجاوباً بعيداً، «يتناظر» في واقع الأمر مع حكم بـ«الإقصاء».

إذاً هي معاناة مزدوجة، قسوة مشتتة، جرحٌ نزفهُ ربما يعود إلى ما هو أبعد مدى، إلى وقتٍ أبكر. ولا بدّ أنه قد حضر دائماً ليحفر مجراه ويعطي شكله (شكلـــ «ي») لكل ما يمكن أن يُروى، ولكل ما يمكن، لي شخصياً، أن أكتب تحت عنوان «رواية تشكل الذات». إذ لعلّ في ذلك أيضاً إعادة بناء، تاريخاً ما، تخيّلاً ما أرويه لنفسي. فهناك عمل كثير ما يزال بحاجة للإنجاز..

إ. ر.- حتى وأنا أعلم بأن من غير الممكن حصر إنتاج المفاهيم بعناصر من الحياة الشخصية الذاتية، لا أجد نفسي بعيدة عن التفكير، عند الحديث عن تشكّل هوية، بوجود رابطة بين هذه الأمور، بوجود نوع من «العلاقة الأوديبية».

ج. د.- بكل تأكيد. لكن يجب العثور على أصدق التأويلات وأشدها إرهافاً، وأكثرها فرادة أيضاً. وهذه مهمة لها رهبتها..

إ. ر.- اليوم، يبدو لي أن من الصعب عدم التفكير بهذه المسألة، في الوقت نفسه من أجل الابتعاد عن الإغراء الطائفي، ومن أجل الحفاظ على شيء ما - بقية - مما يشبه «الشعور باليهودية»..

ج. د.- يظل هذا «الشعور» لديّ شعوراً غامضاً، عميق الغور، وهو خاصة شعور غير ثابت. متناقض. في الوقت نفسه قوي وعلى حافة السقوط. كما لو أن عمقاً غائراً في الذاكرة يسمح لي بالنسيان، وربما بإنكار ما هو غابر في ذمة التاريخ، والإشاحة عن الجوهري. وهذه الإشاحة النشطة، بل حتى الفعالة، تجعلني أنصرف حينذاك عمّا يظل دون شك الأشد «تماسكاً» في داخلي. إنها تصرفني عنه حتى أني أجده أحياناً، وبدرجات متساوية، لا شعورياً، طارئاً، سطحياً، خارجياً. لا شيء يعود ذا أهمية لي سوى يهوديتي التي هي مع ذلك، في أكثر من جانب، لا تشكل أيّ وزنٍ يذكر في حياتي. وأعلم بأن مثل هذه التصريحات تبدو متناقضة، وحتى خالية من الحس السليم. لكنها لن تبدو كذلك إلا في نظر من لن يمكنه أن يقول «أنا»، كقطعة واحدة متماسكة، إلا بعد أن يستبعد من ذاته كل غيرية، كل تباين، كل انقسام، وحتى كل جدال، كل «تفاهم» مع الذات. أنا لست وحيداً مع ذاتي،

وكذلك شأن كلّ فردٍ سواي، أنا لست «واحداً». «الأنا» ليست ذرّة غير قابلة للانقسام.

ودون الانخراط إلى مسافة أبعد في هذا الدرب المطروق كثيراً جداً، سوف أضيف أمرين أو ثلاثة أمور - وقوفاً عند حدود هذه اليهودية التي نتكلم عنها الآن. «فمن طرف»، هذا الانقسام، هذا الانغلاق (أكثر من مرّة ومرّتين وثلاث مرات، بما يتجاوز كل حساب وكل إمكانية حسابية.. إلخ)، هو ما أشتغل من حوله طيلة الوقت، ولم أتوقف عن هذا في يوم من الأيام. هذه التعددية الداخلية المستعصية على الحساب هي مصدر عذابي، وهي بالضبط «شغلي الشاغل»، هي «تشعبي الدماغي»، وهي شغفي وعنائي. ثم إنها هي التي، بتأثيرها بي جسداً وروحاً، تجعلني دون شك أعمل، كما تشهد عليه نصوص عديدة[8]، وتجعلني أفكّر «في آنٍ معاً» بانتمائي لليهودية وبلا انتمائي لها. و«من طرفٍ آخر»، لا أظن ذلك الانقسام أو تلك اللاهويّة مع الذات تظل يهودية بالخالص أو بصورة نموذجية، لكن من ستكون له الجرأة ليزعم بأنها ليست «أيضاً» يهودية جداً؟

«أخيراً»، وقد أقول «خصوصاً»، أنا أطالب بهذا الانقسام المقتلع للجذور، فأنا لا أعتبره شرّاً مطلقاً. نعم فيه معاناة، لكنه يساعد على الانعتاق. ومثل النظرة المتيقظة قليلاً، فهو يقطع حبل العديد من حالات الرقاد المتعصبة. إن بتر الانتماء يوفّر لي في الغالب الفرصة، مثلاً، لإصدار حكمٍ أكثر إنصافاً، أقل ظلماً، على سياسات الطوائف التي يفترض بأني منتمٍ إليها والتي أريد أن أظل حيالها أكثر تيقّظاً من أي وقت مضى - ما كان بشأن فرنسا، وأوروبا، وإسرائيل أو الشتات اليهودي. أنا متمسك بالبقاء حرّاً قدر ما أستطيع كي أنتقدها كلما كان

---

[8] ارجع، خاصة إلى «الاعترافات، الوحدة اللسانية للآخر»، «الاتجاه الموازي»، المصدر السابق. وكذلك: «دودة القزّ» في «الحُجب» (بالتعاون مع هيلين سيكسو)، باريس، غاليله، 1998. (ج. د.).

ذلك ضرورياً. دون التنازل حيال أي ابتزاز بشأن الانتماء الطائفي. لأكون حرّاً كما كنت في اللحظات التي، دون التنازل أيضاً فيها أمام أي تخويف، حتى إن كان نظرياً، قوّمت أثناءها أعمال أو سياسات طوائف أو دول «أنا لست» منتمياً إليها على ما هو مفترض. ومن الصعب في أغلب الأحيان، كما تعلمين، مقاومة جميع تلك الضغوط التي أسمّيها «ابتزازات» لصالح المواقف الثابتة. ويكاد يكون من المستحيل أحياناً، في الخلط العام الذي تحدثه تلك الابتزازات، أن يتمكن أحدنا من التمسك بأحكام معقدة والوقوف عندها، من الاكتفاء بمقولات حذرة ومتفاوتة، باحتمالات ذات طبقات متدرجة. وهذا صحيح كل الصحة، وأحياناً يبعث على القنوط، بخصوص بعض القضايا التي تظل دائماً فاجعة وجهنمية: الـShoah -، إسرائيل، فلسطين.. إلخ، رغم أنني لا أريد، هذه المرة أيضاً، مركزة كل شيء من جديد حول هذه البؤرة، كما لو كانت وحيدة وفريدة، أعني أنها «أكثر فرادة» من أي شيء آخر. فمثل كل جريمة، ومثل كل تجريح، جميع كوارث ومآسي هذا الزمن الحاضر (الإبادات، القتل الجماعي، مصادرات الأراضي والتهجير الجماعي، إلخ)، هي فريدة فرادة لا انتقاص لها على الإطلاق.

وفيما يتعلق بالكارثة التاريخية، لنرجع قليلاً إلى الجزائر، إذا سمحت بذلك. لقد انتشرت معاداة السامية فيها باستمرار، وهذا شيء معروف، ثم ازدادت فتكاً وحقداً أثناء «الاحتلال»، ثم أصبحت كامنة متخفّية بعد الحرب. حسناً، فعندما وصلت لأول مرة إلى فرنسا الأم في سن الثامنة عشرة، خيّل إليّ أن معاناتي منها سوف تتوقف. لقد خطر لي بسذاجة أن معاداة السامية في فرنسا، وخاصة في الوسط الثقافي أو الأكاديمي، ليس لها أي حظ. وما زال هذا الوهم مستمراً لديّ، إذ لم أتخلص منه بالفعل، حتى وإن كان يتعرض أحياناً للانقطاع في «صحوات» (أقول لنفسي حينها: «حذار، أنت نائم، أما معاداة السامية

فعينها ساهرة لا تنام، وهي متفننة بالتنكر، حتى في بلدك!») . لكني أعود إلى النوم ربما سعياً وراء أحلام أخرى، حسنة أو سيئة. إلى أن تكون إجفالة جديدة، أحياناً عنيفة.

إ . ر.- كيف علمت بنبأ القتل الجماعي لليهود، وحقيقة المعسكرات، وما أطلق عليه منذ فيلم كلود لانزمان الـShoah؟

ج . د.- في وقت متأخر إلى حد ما . فخلال الحرب العالمية الثانية، كانت معاداة السامية في الجزائر قد انطلقت داخل الحياة اليومية وفي التشريعات. لقد أبدى الحاكم العام حماسه في هذا المجال. فقد استبق أو فاقم بعض الإجراءات المتخذة من طرف فيشي، خاصة فيما يتصل بالتعليم الوطني وفي الوظائف العامة. لكن رغم كل ما كان يصيبنا من هذا الجانب، لم أكن أعلم، في ذلك العمر، لم نكن نعلم (على كل حال في الوسط الذي كنت أنتمي إليه) ما كان قد جرى أو ما كان يجري ما يزال في أوروبا . ومثل كثيرين، لم أقدّر مدى الشر، لم أقدّر فداحته غير المحدودة، إذا أمكنني قول هذا، إلا لاحقاً، وبصورة تدريجية.

إ . ر.- من خلال نصوص مكتوبة، أو أخبار شفهية، أو صور؟

ج . د.- كان هناك أفلام (دون شك، ولجانبٍ واحد لا غير، فيلم «ليل وضباب»[9]) وجميع أنواع النصوص المكتوبة. وقد كان هذا بطيئاً وتدريجياً . لم أعد أتذكّر كل التسلسل الذي تم من خلاله وعيي لهذا الأمر. علماً أنني في جميع الأحوال، قد فصلته دائماً، بغير وجه حق

[9] فيلم أخرجه في 1956 آلان ريسني وكان التعليق لجان كايرول.

طبعاً، عما أمكن له أن يحصل في الجزائر، كما لو كنتُ حيال عالمين، تاريخين، طائفتين محرومتين من التواصل. وهذا شيء لا معقول، بكل تأكيد، من وجهة نظرٍ ما. لكن هذا التباين له دلالته، وأتمنى لو أستطيع ذات يوم القيام بتحليله.

على كلٍّ، كنت بالغاً عندما بدأت «أعلم». كان عمري أكثر من عشرين عاماً، وكنت أسكن في باريس. فيما بعد، بكل تأكيد، مثلي مثل أي شخص متيقظ إلى حد ما، حاولت على الأقل «استيعاب» الأمر، ليس مجرد «استيعابه» وإنما «التفكير به» مع كثيرين غيري، التفكير «به» في مكانه، هناك حيث «حدث»، بما لا مجال لإنكاره، هناك، هناك، كما هنا، إنما «قَبْلنا». لقد حصل هذا، ولا مجال لإرجاع مجرى الأمور إلى الوراء. وهذا الحدوث تحديداً يستعصي على التفكير، على تفكير قد يتوهم بأنه يفكر مع التمثّل، مع إعادة التقويم، مع التآلف والاعتياد. مع إضفاء طابع ذاتي. مع الاحتفاظ الداخلي من خلال إقامة مأتم يميل دائماً إلى «تبرئة»، إلى إنكار ما يجعل منه مثلاً أعلى، إذ بالإمكان أيضاً إضفاء صفة المثل الأعلى، أي تقديس الأدهى والأسوأ.

إ. ر.- تدريجياً، هذا معناه أنك حملت الوهم بأن معاداة السامية قد اختفت. ونحن كثيرون الذين خيّل إلينا ذلك..

ج. د.- عندما، مثل كثيرين غيري، أرعبتني عودة اللاسامية المرتبطة بتنامي أقصى اليمين في فرنسا[10]، لم أصدق أبداً -على الأرجح

[10] «الجبهة القومية» حزب اقصى اليمين، الذي اسسه جان - ماري لوبن، كان يمثل 1٪ من الناخبين الفرنسيين في 1981 و15٪ في 1997. ثم تمزّق في ديسمبر / ك1 1999 بفعل انقساماته الداخلية، وهكذا كفّ عن أن يكون له حضور انتخابي فعال في العلاقات السياسية بين اليمين واليسار.

ذاك كان وهمي - بأن المجتمع الفرنسي يمكنه أن يصبح معادياً للسامية بصورة خطيرة. كنت أرى بوضوح الإشارات الغاضبة لدى بعض الفئات، لدى هذا الحزب، ومثل كثيرين، كنت جاهزاً لإدانتها والتنديد بها. لكني لم أكن أصدق بأن المجتمع، بأن شيئاً مثل «الثقافة» في هذا البلد، يمكن أن يسمح بأن تغزوه تلك الهجمة المعادية، التي رأينا منذ قليل بعض الاضطرابات النموذجية في قضية رينو كامو[11].

إ. ر.- في أيامنا هذه تجري الأمور جميعها كما لو أن معاداة السامية عادت من جديد لتنتشر كأمر عادي، ضعيف الشأن، في مأمنٍ من الإدانة، وهذا ما يشهد عليه الخطاب الذي سوف أسميه «لا سامية غير واعية» ويقوم على الإدانة الجذرية للـ Shoah مع المطالبة في الوقت نفسه بـ«انتقاد» اليهود «بصفتهم كيهود» وبإجراء «حساب عددي» لهم. والحال، فـ«الانتقاد» المزعوم ليس إلا إعطاء نكهة معاصرة للشكل القديم لمعاداة السامية وقوام هذه النكهة التأكيد بأن اليهود «عددهم زائد» في هذه الوظيفة أو تلك، وأنهم يتنظمون في «لوبيات»، بهدف التأثير على الرأي العام وتغيير مرتكزاته، إلخ. في هذا الخطاب، يعمل «الحساب العددي» لكوادر اليهود في هذا القطاع أو ذاك بكل وضوح كعنصر تحريض على التمييز والتفرقة.

فمنذ عامين، بمناسبة إجراء استطلاع للرأي، أعلن الفرنسيون عن عنصريتهم بأعلى من نسبة 70٪ مع تأكيدهم على عدائهم لكل شكل من أشكال التمييز[12]. فالقضية بالمعنى الفرويدي هي نفي، طريقة في التعبير السلبي عن فكرة نكبت مضمونها، من خلال صيغة «أعلم جيداً

---

[11] بخصوص قضية رينوكامو، يرجى الرجوع إلى الهامش الوارد حوله في الفصل الثاني من كتابنا هذا.

[12] استطلاع للرأي قامت به اللجنة الاستشارية لحقوق الإنسان ونُشر في 15 مارس / آذار 1999.

ولكن مع ذلك»، حسب المقولة الشهيرة لأوكتاف مانوني: «أعلم جيداً بأن اليهود قاسوا الأمرّين، ولكنهم مع ذلك يبالغون في هذا»[13]. أو كمن قال: «أنا طبعاً عنصري، لكني لا أريد أن يُضطهد السود، رغم أنني لا أحب مخالطتهم، ومع أنني، رغم كل شيء، أستطيع أن أتفهّم وجوب عدم الإفراط في سوء معاملتهم»، إلخ.

ج. د.- عندما تنتشر معاداة السامية، حتى تحت هذا الشكل النمطي، المحتقر لكن لا أسهل من كشفه، فـ«آثارها المخربة»، كما يقال، عديدة جداً. وأول هذه الآثار المخرّبة، أن أحدنا قد يتحرّج حينذاك من انتقاد أي شيء على الإطلاق بخصوص سياسة إسرائيل أو أي فئة يهودية محدّدة. سوف يهبّ مباشرة من يشتبه ويشكك بأنك متواطئة بصورة غير مباشرة، على الأقل، مع معاداة السامية تلك، الزاحفة تسللاً على الأرض. هذا إذا لم يُتهم المرء برفض اليهودية! وكما كنت أشير منذ قليل، فلا يعود باستطاعتي حتى أن أقول لنفسي وأنا مطمئن: «لحسن الحظ أنني يهودي، فهذا لا يسمح بأن أكون متهماً على السريع جداً، متى أبديت تشككي بالأسس التي قامت عليها دولة إسرائيل أو سياستها، ومتى اعترضت على رأي هذا اليهودي أو ذاك أو أي جماعة يهودية، بخصوص هذه المبادرة أو تلك للطائفة اليهودية». هنا يوجد فخ يجب إبطال عمله. بأي ثمن! لأنه فخ «مميت»، أنا أعي تماماً ما أقول. إنه الموت المبرمج لكل بصيرة نافذة، لكل مسؤولية (ثقافية، أخلاقية، سياسية).

يجب التصدي لمن يمسكون بتلك «الأفخاخ» ومحاربتهم. يجب معارضتهم، حتى لو اقتضى ذلك بذل الوقت، وتوفير أو فرض الوقت لوضع الخطابات المعقدة والمحاجات المرتّبة المنضّدة. لأنني لا أريد أن أنكر على كائنٍ من كان (وخاصة لا أريد أن أحرم نفسي) الحق في انتقاد دولة

---

[13] أوكتاف مانوني، «مفاتيح من أجل الخيالي أو المشهد الآخر»، باريس، سوي، 1969.

إسرائيل أو إحدى الطوائف اليهودية، لمجرّد أن هذا الانتقاد يمكن أن يكون مشابهاً أو مفيداً لمعاداة السامية. أعترف بصعوبة هذا الموقف، ولكن كلمة «شجاعة» (أدبية أو ما سوى ذلك) تحتفظ بمعناها، وتحديداً في هذه المواقف المفخّخة، وأمام محاولات التخويف من كل حدب وصوب. لأننا محاصرون، نعم والفخ حصار حقيقي. وأدهى الدواهي، في نظري، في الموقع الذي أنا فيه، هو امتلاك وخصوصاً توظيف الذاكرة التاريخية. ومن الممكن والضروري، دون أدنى معاداة للسامية، فضح ذلك التوظيف للمعلومات التاريخية، مثلاً ذلك الحساب الاستراتيجي بامتياز (سياسياً أو ما سوى ذلك) والقائم على «استخدام» الهولوكوست، والاستفادة منه لهذه الغاية أو تلك. فيمكننا الحكم على تلك الغاية بأنها مشكوك فيها وتحتمل النقاش، كما يمكن الحكم على الاستراتيجية الموجهة لها بأنها بغيضة ممقوتة، دون أن ننكر بذلك على الإطلاق حقيقة وحشية ذلك الماضي، أعني الهولوكوست الذي يريد بعضهم الاستيلاء عليه وجعله في خدمة أغراضهم.

يجب بالتالي دون هوادة، على ما يبدو لي (هذه حالتي على كلٍّ وهذا مبدئي)، دون الوقوع في دائرة التخويف أبداً، التصدي «معاً» لكل شكل من أشكال رفض واقعة الهولوكوست «و» رفض استغلال فاجعة بعيدة الأغوار، فاجعة أسوأ من كل الفواجع (أريد أيضاً أن أصفها بالتراجيديا الإغريقية)، والتي ليست ملك يمين كائن من كان. على المستوى الحرفي الصغير والصناعي الكبير، بدأ توظيف واستثمار تلك الفاجعة بسرعة كبيرة وفي وقت مبكر جداً. وقد انتشر ذلك الاستثمار في جميع الأرجاء، بشكل مشؤوم ومحتوم. وأحياناً يتم بطريقة فظة ودون قناع، وأحياناً يلبس قناعاً محترماً، بطريقة أنبل وأسمى، على سبيل المثال بعرض الملامح البليغة لوجهٍ يمزّقه الألم الصامت الصامد، إذا أمكننا قول هذا، وهو وجه شاهد شرعي، اجتذبه المشهد كما لو كان يؤدي دوراً مسرحياً. ويمكن لهذه الاستراتيجية أن تغزو أيضاً ميادين البلاغة،

والدبلوماسيات على أنواعها، والسوق التجاري وحتى سوق الفن. وليس من السهل دائماً إدراك هذا وملاحظته. لكن إذا كان الواجب يقضي الوقوف دائماً في حالة استنفار لتبيّن معالم تلك الاستراتيجية، فمن الواجب أيضاً، وفي الوقت ذاته، دون أي تمهّل، تحليل معاداة السامية، وحتى رفض الاعتراف بهذه الواقعة مما قد يؤدي دون تأخير إلى أن يصبح هذا الرفض والإنكار ذريعة للحصول على طمأنينة الضمير. فهذان الشرّان يمضيان جنباً إلى جنب، وهما كلٌّ منهما غذاءٌ للآخر ودعمٌ له. ومهما ظل هذا الوضع غير مريح، فأنا أستخلص وجوب المقاومة على التناظر لكليهما معاً. دونما توقف ودونما ضعف.

إ. ر.- لا يجوز التنازل حيال هذا الأمر أو إظهار الضعف. ولا ننس بأن معاداة السامية، حتى لا شعورياً، تتكشّف بالطريقة الفريدة في الحديث عن اليهود، وبطريقة خاصة في الكتابة عنهم. يمكننا كلياً معارضة السياسة الإسرائيلية ومساندة القضية الفلسطينية، أو حتى انتقاد بعض الخطابات المتشددة أو الصهيونية دون أن نكون بذلك قد سقطنا في حمأة معاداة السامية. ناهيك بأنه ليس من الضروري أن تكون يهودياً لتسمح لنفسك بانتقاد ما لا يطاق في بعض الخطابات المناصرة لإسرائيل. وذاك لعلمي بأن الخطاب المعادي للسامية مخبوء تحت لسانه ويمكن التعرّف عليه دائماً، بكلماته، بفصاحته، بمنطق خاص به، بطريقة خاصة في المناقشة، بحيث لا أشعر بالذنب عندما أوجّه انتقادات ليهود أو لمن ليسوا من اليهود ممّن لا أشاطرهم آراءهم. وللأسباب نفسها، يبدو لي أن من اللازم إدانة المظاهرات المعادية للسامية التي بدأت تتطور، بل حتى أصبحت موضع رعاية، في البلدان التي هي في حالة حرب مع إسرائيل، إلى حدّ إعادة إنتاج الرفض المطلق لليهود[14].

[14] بخصوص هذا الموضوع، يجب الرجوع إلى تتمة هذا الفصل وإلى الهوامش المرافقة له.

ج. د.- أعتقد أن الواجب يقضي بالفعل أن نضاعف تيقظنا أمام التصلب العقائدي المعادي لإسرائيل والذي نادراً ما يتحاشى معاداة السامية. سوف تسمحين لي، فها هنا مجال علينا فيه، أقل من أي يوم مضى، ألاّ نكتفي بأن «نتوافق في الرأي». ولا أريد أن يكون لي حول هذا الموضوع ما يسمّونه «رأياً». وانظري إلى تاريخ «اللوبي اليهودي». فهذا التعبير، هو الآخر مستورد دون أي حذر من مكان، ولغة، وثقافة، وعادات أو استخدامات سياسية لا تعطي بالضرورة لتعبير «اللوبي» أصداء مشبوهة. إن كلمة Lobbying يمكن لها، في الولايات المتحدة، أن تكون نشاطاً رائجاً ومشروعاً. وعند استيراد بعض الصيغ اللغوية، عندما تكون ضمنياً خطيرة، لعلّ من واجبنا أن نطيق «مبدأ الوقاية» الذي نقصره اليوم على «الحيوانات» أو على المنتوجات السامة!

إن استيراد تعبير «لوبي» (كما كان استيراد تعبير Politically correct الذي سبق أن تكلمنا عنه)، عملٌ لا أظنه أبداً بريئاً وشفافاً. من بعد هذا التوضيح، فلماذا لا يُصار إلى الاعتراف بأنه يوجد في المجتمع المدني ما يشبه «اللوبيات»، مجموعات ضغط من كل صنف ولون، ومن بينها اليهود مع آخرين، وتشلّلات أشخاص، بتفويض أو دون تفويض، في داخل أو في خارج مؤسسة ما، يبذ لون جهدهم لحماية ما يرون فيه، عن حق أو بغير حق، مصالحهم أو الحفاظ على ذكرى طائفة من الطوائف؟ وهناك نفرٌ، من داخل أو من خارج تلك الطائفة، يمكنهم بدورهم التعرّف على أنفسهم بهذه الصورة أو ينكرون على تلك التشلّلات عملها.

بالإمكان إذاً، على ما يبدو لي، في بعض الحالات انتقاد مثل تلك الجماعات وما تقوم به - ولتكن مثلاً جماعة من اليهود. كما يمكن لبعض اليهود أيضاً، ويجب عليهم أحياناً، القلق حيال مبادرات مثل تلك الجماعات دون أن تقع عليهم شبهة معاداة السامية. ولكن الاستيراد، الاستخدام «المتسرّع والمبوّب» لتعبير «لوبي»، في فرنسا، وحتى من جانب

شخص نودّ ألاّ يُعتبر معادياً للسامية، فأعتقد كي أقول أقل القليل، بأننا لا يمكن ألا نتبيّن فيه، أغلب الأحيان، كفالة توهب لمعاداة السامية. ويمكن لهذه الظاهرة المرضية أن تكون متفاوتة الخطورة حسب الحالات، حسب الحيثيات، حسب الموقف البلاغي أو السياسي. يجب علينا في كل مرّة طرح السؤال: «من يقول ماذا؟»، في أي موقف، ووفق أي منطق. فالتعبير نفسه لا يعني أو لا ينتج الشيء ذاته إذا جاء على لسان رئيس للجمهورية أو على لسان يهودي يروي قصة يهودية.

وهاكِ طرفة. فمنذ فترة، طلبني شخص لا أعرفه على الهاتف. هو من «مركز التوثيق اليهودي». ودار الحديث: «ابني يحضّر أطروحة عن إسرائيل في السوربون. وقد علم بأنك كنت في تل أبيب منذ عامين وأنك ألقيت (خطاباً) قدمت الصحافة الإسرائيلية تقريراً عنه. وهو يريد الحصول على الحديث». أنا لم ألقِ محاضرة في تل أبيب، قلت لها، ولكني عرضت أمام جمهور عريض، أثناء نقاش، رأيي بالموقف وبالملابسات السياسية، وعبّرت خاصةً عمّا كنت أستنكره في السياسة الإسرائيلية. لقد فعلتُ ذلك بحذر، بتهذيب، فيما أظن، لكن بصراحة وحزم. وإذ لم يكن لدي، باستثناء مقدمة موجزة، أي أثر مقروء من ذلك الحديث الارتجالي، قلتُ لمخاطبتي أن على ابنها، إذا كان مهتماً بمعرفة رأيي حول إسرائيل، الرجوع إلى هذا النص أو ذاك وهناك سوف يجد ما يبحث عنه. بالخط العريض، أضفتُ، رغم أن تأسيس دولة إسرائيل يظلّ بالنسبة لي خليّة أسئلة موجعة لا يمكنني شرحها على الهاتف (حتى لو سلّمنا بأن كل دولة تتأسس، وبأن كل تأسيس يتأسّس، دون أن يستطيع تعريفاً تعليل وجوده، في قلب العنف)، فعندي ألف سبب يدفعني للاعتقاد بأن «من الأفضل»، مع مراعاة كل شيء، ولمصلحة أكبر عدد من الناس، بما في ذلك الفلسطينيين، بما في ذلك الدول الأخرى في المنطقة، اعتبار ذلك التأسيس، رغم العنف الذي نشأ عليه في البدايات، ككيان لا يمكن

الرجوع عنه من الآن فصاعداً - بشرط قيام علاقات حسن جوار، إمّا مع دولة فلسطينية تتمتع بـ«جميع» حقوقها، بأدق ما تعنيه كلمة «دولة» (على الأقل، بما تبقّى حتى يومنا هذا من ذلك المعنى الكامل حول السيادة عموماً - وهذه قضية خطيرة أخرى يجب عليّ إزاحتها جانباً في تلك اللحظة من العرض الموجز، في محادثة.. تلفونية)، وإمّا، في قلب «دولة» واحدة بذاتها، «ذات سيادة» ومزدوجة القومية، يعيش فيها شعب فلسطيني متحرّر من كل اضطهاد أو من كل تمييز وفصل مما لا يمكن القبول به. أنا ليس عندي أي عداء خاص أو مبدئي حيال دولة إسرائيل، لكني دائماً تقريباً حكمت حكماً قاسياً على سياسة الحكومات الإسرائيلية تجاه الفلسطينيين. وغالباً ما قلتُ هذا علانيةً على الملأ، خاصة في أورشليم، على سبيل المثال، منذ فترة لا بأس بها، في محاضرة لي، هذه المرة، وقد نشر نصّها بأكثر من لغة، في الحقبة التي كانوا يتحدثون فيها عن «أراضٍ محتلة»[15]، إلخ. وبعد جمل قليلة من هذا النمط، سمعتُ في الطرف الآخر من الخط الهاتفي، «آه حسناً، أنا كان عندي شكوك حول هذا».

لا أعلم ماذا كان استنتاجها، ولكني أسرعتُ أضيف، تقريباً كما يلي: «أنا يهودي، أنت تعلمين هذا دون شك، ويمكن أن أشعر بتعاطف عميق، بل حتى بشيء من التضامن مع سكان تلك المنطقة ومع الضحايا تاريخياً (من يهود وفلسطينيين) لفظائع هذا العصر. لكني أحتفظ بحق انتقاد جميع السياسات الحكومية، بما في ذلك سياسات القوى العظمى من قبل ومنذ تأسيس دولة إسرائيل. ولا أعتقد أني أضعف أمام أي معاداة للسامية إذا قلت هذا، بل وعندي الجرأة لأقول، كما سبق أن كتبت في مواضع أخرى، أنني بذلك أكون مخلصاً ووفياً أكثر من أي وقت آخر

---

[15] جاك ديريدا، «Interpretations at war, Kant, Le juif, l'Allemand» في «فينومينولوجيا وسياسة»، منوّعات مقدمة لجاك تامينو، بروكسل، أوزيا، 1989، و«الوداع لإيمانويل ليفينا»، المرجع السابق.

لتراث، لإصرار على العدالة مما يعتبره نفرٌ عن حق أو بغير حق، ودون تردد بأنه يهودي في جوهره. على أنني شرحت موقفي في مواضع أخرى ولا أستطيع التطرق هنا إلى هذه القضايا الحسّاسة، بالعمق أو بالمواجهة الجبهية».

إ. ر.- وأنا أستمع إليك، رجعت إليّ ذكريات من طفولتي، عن بعض الأشخاص من عائلة أمي، وهم من البرجوازية الكبرى التي يقال لها «إسرائيلية»، ومن عائلة أبي البروتستانتية، وكانوا يقولون بخصوص المهاجرين الجدد من أوروبا الشرقية: «هناك اليهود والأغراب». وكانوا يعتبرون أنفسهم هم أيضاً من اليهود «الإسرائيليين» (أو «النبلاء»)، وغالباً ما يطالبون بالانتماء إلى الكنيسة الإصلاحية، ويعاملون اليهود الشرقيين بصفتهم «أغراباً» ويدرجونهم في صنف أدنى من اليهود. وغالباً ما شعرت بأن والدي، الذي كان يهودياً شرقياً من الأشكيناز، مهاجراً من رومانيا، يعاني من ذلك إلى درجة أصبح يريد معها إخفاء يهوديته. على أي حال كان يؤكد دائماً بأن «كون المرء يهودياً هو مصيبة»، وأنني، على وجه الخصوص، لا يجوز أن «أتزوج يهوديّاً». وهو نفسه انتهى به الأمر إلى أن بدأ يفكر، تحديداً بعد الـShoah، بأن على اليهود قطعاً الذوبان وأن يكفّوا عن كونهم يهوداً. ونجد هنا «الكراهية للذات اليهودية»[16]. وهي الكراهية المشهورة.

هذه الدعوة للتمثّل والذوبان كانت مرادفة للانشغال بقول الحقيقة الكاملة عن الـShoah. في طفولتي، كانوا يحدثونني دون انقطاع عن غرف الغاز وعن فظائع النازية. وتعلّمت باكراً جداً جميع تفاصيل الإبادة التي نجا منها جميع أفراد أسرتي، باستثناء واحد فقط. وإذ كانوا من أنصار ديغول

[16] تعبير «كراهية اليهودي لنفسه» ابتكره تيودور ليسنغ في دراسة منشورة في 1930: «Der judische Selbsthass». وانظر جاك لوريدر «حداثة فيينا وأزمة الهوية»، المرجع السابق.

ومن خصوم بيتان من اللحظات الأولى، فقد اشتركوا جميعاً بالمقاومة (السلبية والإيجابية)، وبالتالي فهم متيقّظون جداً لخطر الترحيل. ونظراً لشعورهم بأنهم ليسوا يهوداً بمقدار ما هم جمهوريون ومندمجون بالمجتمع، فقد رفضوا حمل النجمة الصفراء، علامة العار، وحصلوا على شهادات تعميد مزوّرة. لكن سرعان ما فاض الكيل بكراهية الذات اليهودية، مباشرة بعد الحرب. فالأفضل هو ألاّ يكون المرء يهودياً «ألاّ يكون أبداً بعد اليوم» يهودياً، ما دامت كراهية اليهودي خالدة، ولا يمكن لها أن تنتهي. وبالتالي فقد تعمدتُ – «العماد الحقيقي» – وتربيتُ على الديانة الكاثوليكية «الحقيقية»، علماً بأن والدي كان ملحداً وأن والدتي كانت مقيمة على كراهيتها الصلبة لرجال الدين. ولم يمكنها الإجابة على استفهاماتي العديدة إلا من بعد دخولها إلى عالم التحليل النفسي، وأنا بفضلها دون شك – إذاً بفضل التحليل النفسي – استطعت في النهاية أن أفهم ما هي الهوية اليهودية الغريبة التي كانت إرثاً لي. أما والدي، فأنا مدينة له، ليس بذلك التمثّل الذي طالما تمنّاه، وإنما بتذوق حقيقي لإيطاليا، للتصوير وللفن عموماً، مما كان تحت رعاية الديانة الكاثوليكية على مدى قرون.

ج. د.- كراهية الذات، هذا هو أكثر الأمور يهوديةً، على ما يقال، والأكثر «نموذجية» يهودياً؛ لكن في أغلب الأحيان، اليهودي هو من يقول هذا. وكما هي الحال دائماً، فالمنطق النموذجي يقود هذه الأقوال إلى الهاوية: فإذا لم يعد من شيء يهودي سوى كراهية الذات، فكل من كان كارهاً لنفسه يبدأ بأن يصبح شبيهاً باليهودي، وهذا التصوير الشكلي يجرف معه كل شيء. إذا سمحتِ لي بالتذكير بهذا من جديد، فأنا قد بذلت كل ما أستطيع لمطاردة، ولبلورة، ذلك المنطق وذلك البيان النموذجي[17]، بكل مداوراته السياسية.

---

[17] انظر خاصة «Shibboleth» – لبول كلين، باريس، غاليله، 1992 و«اللسانية الأحادية للآخر»، المصدر السابق.

إ. ر.- أخشى أن تكون معاداة السامية في المستقبل ضمن هذا النطاق. فهناك خطر أن نشهد، على خلفية مأساة الـShoah، نشوء نزاعات «بين» اليهود الذين سوف يستعينون، لدعم موقفهم الخلافي، بمفردات كراهية الآخر، موفّرين بذلك سعادة قصوى لأعداء السامية بحق وحقيق. ومؤخراً، ها هي إستير بنباسا، الأستاذة بكرسي لتاريخ اليهودية الحديثة في «المدرسة التطبيقية للدراسات العليا»، وقد اتهمها أحد الصحافيين بمساندتها «كيهودية من السفارديم»، لمواقف رينو كامو والحاخام أوفاديا يوسف[18]. وهي كانت قد أثارت المسائل التي نثيرها نحن الآن[19]. نعم، كانت مواقفها مثار جدل - وأنا لا أشاطرها آراءها - ولكن الصحافي لم يناقشها بل انبرى لهجوم متوحش.

وكما تعلم ففي فرنسا، على عكس ما هو معمول به في الولايات المتحدة، يحظر نشر وتعميم نصوص معادية للسامية أو عنصرية، حتى تحت عنوان وثائق مصحوبة بتعليقات علمية جادة. لكننا مع ذلك نستطيع تخيّل إمكانية إعادة طباعة كتاب إدوارد رومون[20]: «فرنسا اليهودية» أو الكتابات المعادية للسامية بقلم لويس - فردينان سيلين، ضمن سياق محدّد واضح، مع تعليق انتقادي. هذا لم يحصل، ولكني لست معادية له سلفاً، رغم تفهّمي لأن الناشر قد يفضل الاعتذار.

على أي حال، ما هو ممنوع، بكل حق، بموجب قانون عام 1972[21]،

---

[18] زعيم م«شاس» الحزب العرقي - الديني الإسرائيلي، أو فاديا يوسف أعلن بأن ضحايا الـShoah، كانوا في معظمهم من الأشكيناز، وهم في واقع الأمر التقمص الجديد «لليهود الفاسدين».

[19] استير بنباسا وموريس تزافران، صحيفة «ليبراسيون» 11 و16 سبتمبر / أيلول 2000.

[20] إدوار درومون (1844 - 1917)، صحافي وكاتب دراسات فرنسي، زعيم معاداة السامية الأعنف في نهاية القرن التاسع عشر وقد ألّف في 1886: «فرنسا اليهودية»، وهذا الكتاب أصبح النص المقدس بيد أقصى اليمين المعادي للسامية في فترة ما بين الحربين العالميتين.

[21] قانون 1881 الذي ينظم في فرنسا حرية التعبير، جرى استكماله في 1972 بنص جديد. فنجد خاصة: «يعتبر جنحة كل حضٍّ على التمييز، أو الكراهية، أو العنف حيال شخص أو مجموعة أشخاص بسبب الدين أو الانتماء أو عدم الانتماء لإثنية، لقومية، لعرق أو لدين بعينه» (المادة 24). ويضاف إلى هذا التشهير (المادة 32) والسبّ (المادة 33) بحق الأشخاص انفسهم.

والـذي الـتزم الناشـرون والكتـاب بـالتقيّد بـه، هـو نشـر كتابـات «حاليـة» عنصرية أو معادية للسامية على المكشوف، أو كتابات «قديمة» ذات طابع معادٍ للسـامية أو هـي عنصريـة على المكشـوف. فـإذا مـا نُشـرت الكتابـات القديمـة على حالها أو أُرفقـت بتعليقـات هـي نفسـها معاديـة للسـامية، أصبحـت تحـت طائلـة العقوبـة بموجب القـانون. لكـن مـن المفـروغ منـه أن الأمر إذا تعلق بطبعة انتقادية، فالقاضي لن يصدر حكماً بالإدانة، إذ، في تلك الحالة، لا يكون في الأمر تحريض على الكراهية العنصرية.

هنـاك مـن طـرف آخـر، داخـل النطـاق الأدبـي الفرنسـي، مـا هـبّ ودبّ مـن الكتابـات «القديمـة» التـي، دون أن تكـون حصريـاً وعلـى المكشوف معادية للسامية، تحمل في طياتها مقاطع لا سامية، عنصرية، معاديـة للأجـانب، وللنسـاء، إلـخ. يتجـه تفكيري خاصـة إلـى «مذكـرات» أندريه جيد، ومذكرات الأخوين غونكور، وكتابات ليـون بلـوا، ولنصـوص أخرى كثيرة. فهل نحن بصدد تطهيرها باسم رقابة ذات مفعول رجعي و«صحيحـة سياسـيا»(22)، كمـا تخـوّف بحـق بعـض المدافعـين عـن رينـو كامو؟ بالتأكيد أن كلا. وإن رفع مثل هذا التهديد لن يعني سـوى تغطيـة المشـكلة التـي نواجهـها فـي أيامنـا هـذه: فالكتـاب المعـادون للسـامية «الحاليون»، أولئك الذين ينشرون «هنـا والآن»، يسـتخدمون الاسـتنكار، والسـخرية، وحتـى أحيانـاً الاسـتبطان الانتقـادي لتمريـر معاداتـهم للسامية.

ج. د.- عندمـا ينـادون بـ«الكراهيـة العنصريـة»، هـل يُسـمح بنشـر تلك الكتابات على نفقـة المؤلـف، دون وسـاطة وبالتـالي دون موافقـة دار نشـر؟

(22) حول موضوع «الصحيح سياسيا»، على القارئ الرجوع إلى الفصل الثاني من كتابنا الحالي، وهو بعنوان: «سياسات الاختلاف».

إ. ر.- لا شيء يمنع وقوع مثل هذا الأمر، لكن هذا لا يعفي تلك الكتابات من ملاحقة قانون 1972.

ج. د.- هل ترين ضرورة للسماح بنشرها؟

إ. ر.- كلا، بكل تأكيد. ففي فرنسا، إشهار العنصرية ومعاداة السامية إذا لم يكن محظوراً تماماً، فهو على الأقل يعاقب عليه القانون كجنحة تعطي الحق بملاحقات جزائية. ولكني، أعود فأكرر هذا، أجد أننا نواجه اليوم أمراً مختلفاً: ألا وهو إشهار معاداة لا شعورية للسامية، معاداة مقنَّعة، فيها مواربة والتفاف، ولا يطالها القانون ولا المسؤولية الواعية.

ج. د.- مرةً جديدة، علينا أن نبذل جهداً (ويجب أن نعمل على هذا دون نهاية) لإدراك هذا الواقع الكثيف: فالقانون عموماً، القانون الجزائي والجنايات تخصيصاً لم تستوعب بعد أبسط «إمكانية» لذلك الشيء الذي يسمّى التحليل النفسي. بل إن القانون لم يلامس ولو مجرّد ملامسة «المفاهيم» الفرويدية[23]. وأقول: مسؤولية، وأترك «المفاهيم» بين قوسين صغيرين، إذ ما يزال هناك عمل تحفّ به المخاطر، والشكوك، والمفاجآت، يجب القيام به في مجال التحليل النفسي، باتجاه المبادئ التي بني عليها القانون الأوروبي.

وحيال التصريحات الواضحة والعنيفة، المعادية للسامية، يُفترض بأن قائلها يعني بوعي، ويريد بوضوح ما يقول: فهو يعلم ما

---

(23) نتطرق إلى موضوع صلاحية المفاهيم الفرويدية في الفصل التاسع من كتابنا الحالي، تحت عنوان «تمجيد التحليل النفسي». انظر أيضاً جاك ديريدا «الحالات النفسية للتحليل النفسي»، المصدر السابق.

يريد قوله، ويقوله بحرية، وهو يعلم ما سوف ينجم عنه والنتائج الممكنة، إذاً هو مسؤول عمّا يقول، ويحقّ لنا معاقبته. لكن منهم من يؤكد لاحقاً أنه لم يكن يعني ذلك، ليس تحديداً ذلك، ما كان يريد قوله بالفعل، داخل مجال خطابي أو أدبي تركيبته ما تزال غير محددة الملامح، وأنه كان يريد قول شيء آخر، إلخ. ناهيك بأن كل إشهار لمعاداة السامية، وللعنصرية، وللقسوة عموماً، لا يعدو كونه عارضاً مرضياً. فما يكون العارض المرضي؟ وهل يمكن محاكمة عارض مرضي؟ إجباره على المثول أمام القانون؟ تعلمين أن بالإمكان تبيّن آثار لمعاداة السامية في خطابات حتى لا يرد فيها أي ذكر لليهود. حينذاك، فهل لنا الحق في محاكمة مثل هذا العارض المرضي؟ وكيف يمكن إسناد عارض لشخص كامل الأهلية، كيف ننسبه كدليل إلى شخص ذي أهلية قانونية؟

إ. ر.- قانونياً، لا يمكن تجريم من هو مصاب بمثل هذا العارض المرضي. في هذه الحالة، لا سلاح سوى الانتقاد واليَقَظة.

ج. د.- هناك حدّ يتجاوز فيه موضوع الذنب الحيّز القضائي. فهل يمكننا حيال شخص لا تبدو عليه سوى «أعراض» العنصرية أن نلاحقه أمام القضاء، حتى لو سمحنا لأنفسنا باعتباره مذنباً (من وجهة نظر أخلاقية أو سياسية)؟ أشك بهذا. وما لم نحدّد بكل قوة - ولن يتم هذا غداً أو بعد غد - هذا المفهوم عن العارض المرضي (وبالترابط معه، مفهوم الفعل، أو الشروع بالانتقال إلى القيام بالفعل)، سوف تظل مبادئ القانون الجزائي فظّة وبدائية، مهما كان نصيبها من التدقيق الظاهري ومهما كان إتقانها «التقني». إنها معرضة بقوة لأن تبدو ذات يوم مشابهة لابتكارات إنسانية «ممّا قبل التاريخ» مثل

البلطات الحجرية المصقولة (علماً أنه كان من الممكن لها أن تساعد على القيام بأمور مدهشة، لكنها لا يمكن أن تصمد للمقارنة، مثلاً، مع الجراحة الموجّهة عن بعد، وعن المعلوماتية المتناهية الدقة أو مع الهاتف النقّال).

إن فرويد يعتبر نوازع الموت والتدمير، و«القسوة» التي هي مصدر «السادية» أو «المازوخية»، أموراً لا يمكن اجتثاث جذورها. وعانى هو نفسه بعض المصاعب في أن يستخلص من ذلك منطقياً العواقب الأخلاقية أو السياسية بصدد ما يسمّيه الثقافة أو الحضارة(24). إنه يؤمن ولا يؤمن بوجود تقدم. وأراه مثل رجل من عصر «الأنوار» لا يستطيع أن يؤمن بها، أعني بالأنوار، لقد تبدى لي خطابه حيال هذا الموضوع ملتبساً وغير متوازن على الدوام. ربما لم يكن بالإمكان أن يكون الأمر غير هذا. سوف نتحدث عن هذا بعد قليل دون شك. لكن إذا كنا لا نريد الاستسلام سلبياً مع هذا الاختلاط الغامض (مثلاً بذريعة أن تلك العدوانية وتلك الكراهية حيال الآخر، وحتى للآخر كآخر، لا يمكن اقتلاع جذورهما)، فعلينا حينذاك، وفي آنٍ معاً، إعادة النظر بكل ما يتعلق بالتراث و«الانطلاق مجدّداً من الصفر»، ما كان بشأن التحليل النفسي أو بشأن القانون، والأخلاق، والسياسة. وإذا كنا نسمّي هذا «تفكيكاً»، فلا يجوز أن نفتش فيه عن «طروحات» أو عن أجوبة جاهزة. فما هو قادم مستقبلاً لا يسمح هنا بأن يُقلّص أو يُختصر. وهذه علامة تدل على أن تلك المهام تظل جيدة، و«تاريخية» بما يمكن أن تحمل كلمة «مهام» من معنى، علماً أنها هي أيضاً يجب أن تكون موضوع إعادة بلورة.

داخل وخارج نطاق هذه «الطروحات»، بعيداً عن الاقتراحات أو

[24] انظر، سيغموند فرويد «وعكة في الثقافة» (1930)، الأعمال الكاملة، الجزء XVIII، باريس، PUF، 1994، ص: 245 – 333.

المواقف، وجه «الوجوب» في تلك المهام وفي ذلك المستقبل لا يكتفي بالإفصاح عن نفسه، بل هو ينقضّ علينا، يأتينا فارضاً نفسه علينا بطريقة «غير مشروطة». فهذا هو الحدوث الأول. وبدءاً من هذا الخارج عن كل شرط، أحاول أن «أفكر بالتفكير»، أي بمعاناة الشرط، والظرف الشرطي، والتموضع خارج الحدّ، والتموضع (في) الحدّ - مهما كان تعريفه صعباً ورجراجاً - بين الشرطيّ واللاشرطيّ الذي أريد تمييزه عن السلطة العليا لأي شخصية اعتبارية، الله، الأمير، العاهل الملكي، أو الشعب، وكذلك عن سلطة، مثلاً سلطة التوصيف الأمثل (أشرح هذا في موضع آخر)[25].

لا توجد عندي إذاً، بالمعنى الحرفي للكلمة، «أطروحة» أقترحها. مجرد اعتقاد، وربما أنه ساذج: أودّ لو أستطيع، بتواضع، إجراء تحليل انتقادي أو تفكيكي لـ«ما ليس على ما يرام»، لما يجب أن «يأتي مستقبلا» ويظل رهن التفكير والفعل - وهذا التمييز بين التفكير و / أو الفعل، هو ما لا أؤمن به كثيراً هو الآخر، على أنني كي أشرح هذا، سوف يلزمني مزيد من الوقت.

على سبيل المثال، ضمن الحالة التي نتكلّم عنها[26]. (وهي حالة صغرى بحدّ ذاتها لكنها خطيرة بما تكشف من بعض جوانب الثقافة والمجال الشعبي الفرنسي، وحتى الأوروبي)، فـ«ما ليس على ما يرام»، ولن يكون أبداً على ما يرام، هو ضربٌ من العلاقة بين العدالة والقانون، يجب، يقيناً، «النضال» تصدياً لما يشكل هذا الكتاب أو ذاك إشارة مقلقة عنه، يجب القيام بكل شيء لمعارضته «أمام الجمهور» ولـ«تعليل» معارضتنا: بالكلام الشفهي، بالكتابة، بالتحليل، بتقديم

---

[25] في أكثر من موضع، وعلى وجه الخصوص في «الجامعة دون شرط»، باريس، غاليله، 2001. (ج. د.).

[26] حول قضية رينو كامو، يجب الرجوع مجدداً إلى الفصل الثاني من كتابنا الحالي، تحت عنوان: «سياسات الاختلاف»، وإلى الهوامش ذات الصلة.

الحجج والأسانيد، بالاحتجاج، بـ«البرهنة»، مع حسن التسديد. لكن نسدّد على ماذا؟ فمثلاً، جميع الأفكار السخيفة السائدة والمعروفة حول معاداة السامية أو معاداة الأجانب من تراث «فرنسا الغابرة»، والتاريخ الأدبي الغابر أيضاً، الجهل الثقافي العميق والبلاهة الاجتماعية، بل حتى «السوسيولوجية»، لمن يتلبّس أبّهة وفخفخة دون أن يكون قد فتح عينيه على التراث ذاته الذي يتباهى بالانتماء إليه وعلى الآليات المبرمجة له منذ فترة بعيدة، كما هي الحال مع ألعاب الأطفال. لكن يجب خصوصاً، إذ أن الكاتب وكتابه يبدوان لي أقل أهمية بإثارة الانتباه واليقظة من «اللهفة» في استقبالهما، التساؤل عمّا يجري في نطاق جمهورنا عندما يقوم ناشر وبعض «المثقفين» بإغماض الأعين عن تلك الجمل التي تتساوى فيها الشناعة والفظاظة المضحكة، أو عندما يهبّون لنجدة كتاب أو كاتب يتضح بشكل بارز أنهم ما «قرؤوه»، لم «يحسنوا» قراءته، لم «يمكنهم» أو لم «يريدوا» قراءته (وهذه احتمالات أربعة يصعب الفصل بينها، في مثل تلك الحالات، ومن هنا يجب أن ينطلق التحليل).

بعد هذه التوضيحات، فإن التصدي، داخل الجمهور العريض، لذلك المدّ الزاحف، لا يعني منع نشر كتاب ما. أنا أعلم ما الذي، في هذا الموقف أو ذاك، كان من وراء تحريك قانون غايسو؛ غير أن منع صدور كتاب يبدو لي غير مستساغ ولا يمكن تعليله. من جهة المبدأ، وكذلك بسبب الآثار الضارة التي يمكن لمثل هذا الإجراء أن يحدثها دائماً، خاصة في الوقت الذي أصبح من شأن التغيّر التقني في مجال عامة الناس جعل المنع غير فعّال أكثر من أي يومٍ سابق.

بالإضافة إلى هذا، وفيما هو أبعد مدى من هذه المعركة التي أعتبرها ضرورية، خارج نطاق كل لجوء إلى المحاكم، فأنا لن أكون مستعداً أبداً لـ«إدانة» رينو كامو (الذي أعترف بأنني لا أقيم كبير

وزن لشخصه ولا لمؤلفاته)، ما لم أكن واثقاً بأنه كان يعلم، كما يقال، ما يقوم به، وأنه يفهم تراثه الخاص، وأنه يعرف التاريخ، تاريخ بلاده، والأدب، ومعاداة السامية، ومعاداة السامية في الأدب الفرنسي، إلخ.، وبالتالي أنه كان يريد أن يقول «بحرية»، وبوعي، ما وضعه قيد التداول في السوق. والحال، فأقل ما يمكنني قوله، هو أنني غير واثق من هذا. وأظن ذلك الشخص خبيثاً ويُحسن إجراء حساباته، ولكنه أيضاً، كما يكاد يكون الحال دائماً، ساذج، قليل الحنكة، لنقل، من المتعجلين في إجراء التحليل الذاتي. على الأقل بما يخصّ لا شعوره الاجتماعي. نحن ما نزال نراوح في المكان نفسه: القانون الجزائي، الجنايات والتحليل النفسي، وكل شيء ينتظر منا أن نعيد ابتكاره وإبداعه.

إ. ر.- قد أكون ميّالة أكثر لرفض إدخال بعد اللاشعور إلى الخطاب القضائي. فمن جهة المبدأ، لا يُحكم على أحد إلا بموجب أفعاله، وفي الميدان الجزائي، إذا لم يكن المجرم يدرك على الإطلاق ما قام به، يُحال إلى الخطاب المتعلّق بالطب النفسي. بخصوص قانون 1972، يبدو لي محققاً للمطلوب، بمعدّل ما يحلّ حتى المشكلة التي تطرحها. فهو يسمح فعلياً «عدم جواز منع» النشر، وعدم الاضطرار لسحب ما هو منشور بعد فوات الأوان وإتمام البيع، فالقانون يلزم الكاتب الذي هو شعورياً ولا شعورياً معادٍ للسامية، على الحدّ من إشهار أعراضه، منذ أن يكون الأمر متعلقاً بتعبيرٍ مكتوب وموجهٍ إلى جمهور. بتعبير آخر، الكاتب هو من يجب عليه الخضوع للقانون ليجنّب الناشر (لا يكون الكاتب في تلك الحالة سوى «الشريك له») الوقوع تحت الملاحقة أمام المحاكم. وعلى كلٍّ، فعندما يوقّع الكاتب عقداً، يصبح ملتزماً «بحكم الأمر الواقع» باحترام قانون 1972. وأما القضية التي نتكلم عنها، فكان على الناشر

فيها أن يلزم الكاتب باحترام توقيعه. لكنه أيضاً كان عليه أن يحسن التقاط آثار معاداة السامية والعنصرية الواردة تحت غطاء الاستنكار والسخرية.

هذا الحدّ الذي يفرضه القانون لا يمتّ بأدنى صلة إلى أي شكل من أشكال الرقابة كما هو معروف في الأنظمة الديكتاتورية أو السلفية المتعصبة، حيث يجازف الكاتب بحياته أو بدخول الحبس إذا ما رفض الانصياع أمام الإلزام المستبد. إن وجود القانون وإطاعة القانون كحدٍّ مفروض لتقييد مدى الحرية يبدو لي على نقيض قانون الرقابة.

أنا منذ عشرين عاماً أفكر بهذه العلاقة بين القانون والكتابة. ففي عملي كمؤرخة، واجهتُ شخصياً ضرورة حمل القانون في داخلي، ما دمتُ أعالج الحقبة المعاصرة وبالتالي فليس وارداً لا التشهير ولا السبّ بحق كائنٍ من كان، ولا التعريض بذكرى الأموات أو بالحياة الخاصة للأحياء، إلخ. ومع هذا، لم يكن بالإمكان التفكير بتجاهل أحداث هامة، باسم تاريخٍ ورعٍ أو خضوعاً لإلزامات مخادعة. توجّب عليّ بالتالي السعي لإيجاد الكلمات المضبوطة والتوسّع بالسرد إلى الحد الكافي لإعادة بناء ملامح التقلّبات، والأهواء، والبطولة، الخسّة، أو مجريات الحياة اليومية لصنّاع التاريخ: فلا تحطيم، ولا انتقاص، ولا مثاليات، ولا كذب، ولا «قول كل شيء». هناك إذاً توازن يجب الاهتداء إليه، والوسيلة الوحيدة هي في إضفاء قالب سردي على التاريخ الذي نرويه: تاريخٌ ليس بالخيال ولكنه يُروى كخيال، بوسائل الكتابة الروائية.

ضمن هذا النسق من الأفكار بالذات، أميل إلى التفكير بأن المادة المكتوبة كلما كانت معادية للسامية، تكون ضعيفة أدبياً. دون شك لأنها تميل إلى الانطواء على ذاتها وإلى أن تصبح التعبير عن أيديولوجيا تبسيطية،

منغلقة[27]، وهي في جميع الأحوال مناقضة لما يبدو لي بأنه يشكل جوهر الأدب: نصيّة متعددة الدلالات، خاضعة لتأويلات متنوعة ولأكثر من قراءة ممكنة. وقد برهنت على ذلك، أنت يا من تعتبر قارئاً كبيراً للأدب المعاصر، خاصة في قراءة آرتو، باتاي، بول سيلان، جان جينيه، فرنسيس بونج، جيمس جويس، فيليب سولر، هيلين سيكسو، ميشيل دوغي[28].

وهكذا، على عكس ما هو متعارف عليه أحياناً، فأنا أجد بأن سيلين يفقد قوة أسلوبه في هجائياته[29]، وهو الأسلوب الذي شكل قوة كتابه «رحلة إلى أقاصي الليل»[30]. فهو في هجائياته لا يعدو أن يكون الناطق الانفعالي والمستسلم للهذيان والمسترسل مع أسلوب القوالب الجامدة المتقلّص إلى محض بلاغة أيديولوجية مبسّطة.

ج. د.- تقولين بضرورة إلزام الكاتب بالوقوف عند «حدٍّ ما، في تعبيره عن أعراضه المرضية»، حين عرضها على الجمهور عامة. أنا لا أعلم إلى أي مدى أستطيع أن أجاريك. لأننا نواجه هنا القضية التي لم نتمكن تحديداً من وضع حدود لها: ما هو العارض المرضي؟ وما هي تخوم الجمهور عامة؟ فالأدب، إن كان من وجود لشيء من هذا القبيل،

---

[27] هذا ما حاولت إظهاره بخصوص سيلين. انظر حول هذا الموضوع: «سيلين وسيميلويس. الطب، والهذيان والموت»، في «المحللون النفسيون يتحدثون عن الموت»، باريس، تشو، 1979.

[28] جاك ديريدا، «أسطوانة أوليس. كلمتان لجويس»، باريس، غاليله، 1987؛ «بقلم بونج»، باريس، سوي، 1988؛ «Schibboleth – إلى بول سيلان»، المصدر السابق. انظر على حدٍ سواء «هيغلية دونما تحفظ»، في «الكتابة والاختلاف»، المرجع السابق، «التمييز»، المصدر السابق؛ «كيف نسمّي»، في «الشاعر الذي أريد له أن يكون»، باريس، بيلان، 1990، «توجّهات للحياة، ما يجب قوله»، في «هيلين سيكسو. تقاطعات كتاب»، باريس، غاليله، 2000.

[29] خاصة، «Mea Culpa» (1936)، «تفاهات من أجل مجزرة» (1937)، «مدرسة الجثث» (1938)، «الأغطية الجميلة» (1941).

[30] لويس – فردينان سيلين، «رحلة إلى أقاصي الليل» (1932)، في «الأعمال الروائية»، الجزء الأول، باريس، غاليمار، مكتبة البلياد، 1981.

بكل صفاء، وكذلك «الفنون الجميلة»، أليس هو القائم على زحزحة كيان هذه المفاهيم، مضفياً عليها جدّة تاريخية لا يمكن الانتقاص منها؟ فحيثما وُجد الأدب، إن كان له من وجود، يجد مفهوم الحيّز العام للجمهور نفسه وقد لحق به التغيير، كما هو الآن تماماً من خلال «التكنولوجيات الجديدة» للاتصال والإنتاج (كانت المطبعة على أي حال من بعض تلك «التكنولوجيات الجديدة»، والأدب الذي أتكلم عنه، «بالمعنى الدقيق»، لم يكن له من وجود قبل المطبعة).

كيف نتحدث عن الأدب؟ عن المسؤولية في الأدب؟ عن هذه المؤسسة الجديدة التي اسمها المتداول هو الأدب؟ هذه المؤسسة هي الفريدة من نوعها التي لا تقدم جواباً، مبدئياً، أو فكرياً، أو حرفياً، أمام أي مؤسسة أخرى. وهي ترى بأنها مكتسبة للاعتراف، مبدئياً، بحقها بالصراحة المطلقة. المفارقة: هذا الانعتاق يجعلها شبيهة بمؤسسة هي، في جوهر «أفعالها»، («الكتابة للجمهور»، ناهيك عن آليّات وصيغ النشر) غير مؤسساتية، شبه بدائية وغير مشروطة، إنها لا تُستمد من أي قانون وضعي. ولا يعني هذا فقدان المسؤولية، وإنما بالأحرى حدوث طفرة في مفهوم المسؤولية.

هذه الطفرة الأخلاقية والسياسية من شأنها زيادة مسؤولية الكتابة بدلاً من أن تعفي الكاتب من مسؤوليته. إن إبداع الأدب هو «كما لو» أن الأدب يساعد على تغيير موقع المسؤولية، تحديداً بالاستخدام، إلى حد الاستغلال المقصود، وبالخرق (وهذه بهجة تطالب بحقّها، بل تفرض توفير الترخيص بوجودها، كما تفرض صيرورتها - الشرعية) للقالب المتمثل في «كما لو»، من خلال ابتكار عنصر جديد، وربما بكشفها عمّا فيه من لا نهائية. هذه اللانهائية، أو بالأحرى هذا الانفتاح الذي لا نهاية له على تاريخية السياسي، أنا أدمجها دائماً مع أحد مفاهيم «الديمقراطية المستقبلية».

هنـاك دون شـك ترابـط زمنـي فـي فـترة محـددة، وهنـاك أيضـاً رابطـة منظوميـة، فـي تـاريخ الغـرب، مـا بـين الديمقراطيـة، والحـق الرئيسي في قول كل شيء أمام الجمهور، من طرف، وإمكانية الأدب، في الطرف الآخر. مبدئياً، حالما يوجد الأدب، يجب توافر الحق بـ«قول كل شـيء» (أو الحق، على حدٍّ سواء، بـ«عدم» قول كل شـيء). نزيد الأمور توضيحاً: فيجب توافر إمكانية «نشر» كل شـيء (فليس من أدب خاص)، إشهار كل شيء أمام الجمهور، انسجاماً مع كيان الأدب بالذات كما هو معرَّف في أوروبا، مكان صدوره الوحيد. غير أن هذا التعريف، ومن هنا الصعوبة القصوى في الأمر (الذي أجادل فيه أو أتجادل معه منذ فترة طويلة)[31]، لا يحدّد «جوهراً» (الوجود الأدبي للأدب، الطابع الأدبي) وإنما يحدّد «وظيفة» خاضعة لتأويلات ومواصفات اتفاقية (تاريخية، أخلاقية - حقوقية، إلخ). ومن هنا صعوبة معالجة مقولات وفق ما إذا كانت، بصورة مشروعة أو غير مشروعة، تطالب بانتمائها - الوظيفي، البراغماتي - لشيء ما مثل «الأدب»، والذي ليس شيئاً، وإنما هو «توجّه»، «طريقة ما في المخاطبة». وهذه المطالبة هي الفعل الأدبي بعينه. إنه يزعم توليد قوانينه الخاصة، ويميل إلى أن يعطي المشروعية لنفسه بنفسه. منتجاً بذلك القانون، قانونـــ«ـه» هو بالذات، وبالتالي فهو يعفي نفسه من المثول، بصفته كتأليف أدبي على الأقل، أمام أي قانون موجود. وهو سلفاً لا يعترف بوجود أي صلاحية أو زعم صلاحية حقوقية منظمة.

هل يُكتب «الأدب الرديء» دائماً بـ«المشاعر الرديئة»؟ أنا أقل وثوقاً بهذا منك. وإنما يجب الحكم على مسرحية، على عملٍ تمّ تأليفه. ودون أي تردد أبداً، في التجربة الفكرية، أمام هوّة الخير

---

[31] انظر، من بين مواضع أخرى كثيرة، «الجلسة المزدوجة»، في «التمييز»، المصدر السابق، أو «هذه المؤسسة الغريبة المسمّاة الأدب»، حديث مع ديريك أتريدج، في «جاك ديريدا، أفعال الأدب»، لندن، روتلدج، 1992. (ج. د.).

والشر، وحتى بما هو أبعد من الخير والشر (والذي هو، ربما، «الموطن» الوحيد للأدب). بكل تأكيد، من الجهة المعاكسة، لا يكفي، كما يميل أحياناً نفرٌ للتفكير به، الوثوق بـ«المشاعر الرديئة» والتكلف المستسهل لخرق الحدود، للخروج على المحافظة، لحفظ الخروج على المحافظة (وبالعكس)، للشرّ، للشيطاني، إلخ.. لحيازة التشويق وتحقيق الوصول إلى «الأدب». وبسبب مستقره بين الجمهور، لتوجهه الجوهري نحو «جمهور»، فإن الأدب ترصده الأجهزة الإعلامية. وما يصدق على السياسي يصدق أيضاً على الكاتب. وأكثر من أي وقت مضى.

نحن الاثنان قلقان، يقيناً، ونشعر بالاستنكار حيال هذه المادة المنشورة أو تلك. وفي مأمنٍ من صيغة «كما لو» التي تغطيها أخلاقية أدبية ما، بل ويغطيها قانون للأدب لا جدال فيه، يمكن لمادة أدبية منشورة أن «تروّج» لغة نعرف مستنداتها وتبعاتها الأكثر ترجيحاً، والأدهى في نظرنا. وإن مثل هذا «الأدب»، قصد أم لا، «يرسُخ في الأذهان» و«يدغدغ» المشاعر، وهو «يستجيب» لأيديولوجية نحكم عليها بأنها مشؤومة ونحاربها، على سبيل المثال العنصرية أو معاداة السامية. لكن هنا أيضاً، أرى أن من الأفضل ألاّ نلجأ إلى المنع. بل يفضل الردّ (أحياناً بالاحتقار الضروري، بالصمت، حسب الحيثيات والخطر الفعلي) أو القيام بهجوم معاكس، والتحليل، والنقاش، والتقويم، والانتقاد، والتهكم الساخر.

«في واقع الأمر»، من الصحيح أن الأدب خضع دائماً لرقابةٍ ما. وضوابط هذه الرقابة ذات تنوع هائل: رقابة - من - الخارج، رقابةٌ من الذات، بأوامر من الكنيسة، من الدولة، من المجتمع المدني، من السوق، من السوق الإعلامي، أي من «المجتمع المدني»، إلخ. وهذه الضوابط في تطور دائم، وتبقى في صميمها غير قابلة للتحديد. فهذه «واقعة». لكن

مبدئياً «أيضاً»، لا يجوز أن توجد هناك أي رقابة حول المواد المكتوبة والتي تقدم نفسها تحت اسم الخيال الأدبي. وإنما «لحظة ظهور» نص بقوامٍ مختلفٍ عن القوام الأدبي يحق لنا حينذاك أن نضع نصب أعيننا الحكم عليه، بمنعه أو بمعاقبته. وهذه اللحظة تظل دائماً صعبة «الضبط».

إ. ر.- في الحالة التي تشغل بالنا، طالب الكاتب والمدافعون عنه بالحقّ بقول كل شيء، لأن الأمر كان يتعلق بجنس أدبي فريد: المذكرات الخاصة. والحال، فالمذاكرات الخاصة، ليست تماماً من نتاج الخيال الأدبي، لأن الأشخاص الذين نتكلّم عنهم والذين نجعلهم يتكلّمون ليسوا شخصيات أدبية وإنما هم أشخاص حقيقيون، وبالتالي فهم من الحاملين للأهلية القانونية ويمكنهم المطالبة بحقوقهم - حماية حياتهم الشخصية الخاصة على سبيل المثال - أو الذين يمكنهم التظلّم من أقوال عنصرية، معادية للسامية، تشهيرية، إلخ.

ج. د.- نعم، ولكن ما هي المذكرات الخاصة، عندما يُصار إلى نشرها؟ وفي أي لحظة، وضمن أي شروط تصبح المذكّرات الخاصة جزءاً من مجموع المادة الأدبية؟ هل يكفي أن تحمل توقيع شخص ما يقرّ له نفرٌ ما بأهليته ككاتب؟ ويتعاظم الالتباس عندما تزعم هذه المذكرات الخاصة بأنها تتجاوز حدود الخيال وتمضي إلى تسمية أشخاص حقيقيين، وإلى تقويم أحداث اجتماعية أو سياسية، بل واقتراح تدابير استبدادية (على سبيل المثال إيجاد معيار «إثني» جديد في تشكيل مزيف من الصحافيين العاملين لشبكة إذاعية رسمية ووطنية).

إذاً، تظل القضية الكبرى قضية المسؤولية. مبدئياً، بطبيعة الحال، مؤلف الخيالات أو الشاعر «مسؤول» أمام القانون نظراً لأنه يوقّع عقداً

مع الناشر ويلتزم باحترام مجموعة من القواعد الناظمة. إنه مسؤول، وكذلك الناشر، عن «واقعة» النشر، لكنه غير مسؤول، على كل حال ليس بالطريقة نفسها، «عمّا» ينشر، عن المضمون الأدبي - الخيال، الروائي، الشعري (إذا كان بالإمكان على الأقل «البتّ» بشأن ذلك الطابع الخيالي الأدبي، أو أن نترك دون بتّ العلاقة بين الأدب وما ليس بالأدب). في عالم الخيالات، يمكن للراوي، بطل الرواية أو بطل عمل مسرحي أن يقول ما يعنّ له. إن المسؤولية المدنية للمؤلف - المواطن حينذاك تصبح معفاة من كل ملاحقة.

حال وجود «أدب» (إن كان هناك من وجود لأدبٍ خالص)، ضمير المتكلم «أنا» الذي يستلم ناصية الكلام يظل، من وجهة النظر القانونية، في وضعية «متكلم» خيالي. وهو لا يُلزم المؤلف أو مذيّل العمل بتوقيعه، كشخص يطاله القانون. فالمؤلف يمكن أن يجعله يقول أو يدعه يقول أي شيء لا على التعيين، دون أن يصبح، من جهة المبدأ، تحت طائلة القانون. فعندما أورد أن ذلك الحق الذي يسمح بقول كل شيء علانية يفترض وجود رابطة جوهرية بين المبدأ الديمقراطي والمبدأ الأدبي، لا أعني بذلك اختصار أي رأيٍ منهما لصالح الآخر. إن الشخص المسؤول أمام القانون، أي المؤلف كمواطن، ليس مجرّد خيال روائي بسيط. والديمقراطية ليست ظاهرة أدبية، لا ولا مجرّد «جمهورية آداب». لكن على الرغم من التمايز الشديد بينهما، فالظاهرتان تتفقان في النهاية على تحديد «إمكانيات» مشتركة، كلٌّ منهما في مجالها، وعلى طريقتها، وحسب قوالب أصيلة:

1- «من طرف»، تاريخية مفتوحة الآفاق. فالأدب تاريخي «من ألفه إلى يائه» وفيه شهادات وأماكن ولادة، وأعراف، ومصادر تراثية؛ والديمقراطية هي «النظام» الوحيد الذي، باحتفائه «مبدئياً» بالنقد الذاتي وباعترافه بإمكانية التحسين إلى ما لا نهاية، يتعرّف بـ«الوعد

الذاتي» - في تاريخيته ومن خلالها، في، ومن خلال، «مستقبليته» بالذات؛

2- و«من طرف آخر»، ودائماً بطريقة تاريخية، فإضفاء الشرعية التجميلية على خيال ما، وإضفاء الشرعية «بصفة» خيال، وإقامة دولة قانون تنظم الحقوق، على سبيل المثال حق قول كل شيء علانية، أمور مرتبطة بسلطة خيالية، وبرصيد يُمنح لبعض الوجود الخيالي. وقد أحسن فونتيني وباسكال إعمال التفكير والتعبير عن الرابطة العميقة بين القانون والخيال[32].

إ. ر.- لقد أثرتَ هذه المشكلة في 1993 في «أهواء»: «الأدب، كتبتَ تقول، هو ابتكار حديث، وهو يندرج داخل مواضعات ومؤسسات توفر له، كي يبقى في إطار حدّه الأدبي لا غير، مبدئياً «الحق بقول كل شيء». وهكذا يربط الأدب مصيره بنوع من اللا-رقابة، بحيّز الحرية الديمقراطية (حرية الصحافة، حرية الرأي، إلخ). فلا ديمقراطية دونما أدب، ولا أدب دونما ديمقراطية»[33]. وتعليقاً عابراً على هذا، أحب أن أشير إلى أن هذه المقولة تصدق أيضاً على التحليل النفسي[34].

ج. د.- إذا كان العمل الأدبي ينتمي دائماً، بصفته الأدبية، إلى الجمهور عامة، فالحدود بين الأدب واللا-أدب تظل بطبيعتها رجراجة. فالمقولة نفسها يمكن إدراجها، ضمن سياق محدد، تحت عنوان الأدب، وإذا ما تغيّر السياق، أصبحت تحت عنوان اللا-أدب. ولا يمكن للتحليل «الداخلي» أن يتيح لنا البتّ إن كانت مقولة ما، على سبيل المثال من

---

(32) انظر جاك ديريدا، «قوة القانون»، باريس، غاليله، 1994.

(33) جاك ديريدا، «أهواء»، باريس، غاليله، 1993، ص: 64 - 65. انظر أيضاً: «أهواء الأدب. مع جاك ديريدا»، بإدارة ميشيل ليس، باريس، غاليله، 1996.

(34) انظر اليزابيث رودينيسكو، «أشجار النسب»، المصدر السابق، وانظر أيضاً الفصل التاسع من كتابنا الحالي، وهو بعنوان: «تمجيد التحليل النفسي».

النمط المعادي للسامية، تابعة للأدب، معفيةً بذلك «مؤلفها» من المسؤولية والاتهام، أو أنها تابعة للصحافة الأيديولوجية، للخطابة السياسية، للإعلانات الانتخابية، إلخ، وبهذا تقع تحت طائلة ملاحقة القوانين الفرنسية السائدة.

في كل مرة، يجب تحليل الظروف المحيطة المحدّدة بالقانون، ومن «الناحية الفعلية» يعود للهيئة القضائية، في المقام الأخير، الفصل في الأمر: فهذا عمل أدبي وذاك ليس كذلك. والحال، فالقانون الحالي، بمجموع مواده وقواعده، يبدو أعجز من أي يوم مضى عن معالجة هذه المسائل (وأتمسّك بأنه كان دائماً كذلك، عاجزاً وغير ذي أهلية، بالتعريف، لمعالجة هذا الموضوع - أنا أتحدث عن القانون وليس عن المشرّع). وهذا مرجعه، من بين أسباب عديدة، إلى وجود سلطات تقنية جديدة وتقنو - رأسمالية: فالنصوص جمعاء أصبحت عرضة للتوسّع وللانتشار المتمايز في مختلف الأماكن، مثلما هي عرضة أيضاً لمتطلبات الإنتاج والانتشار. ومن يستطيع البتّ إن كان المكتوب بصدد هذا الأمر أو ذاك عملاً أدبياً أو مجرد نشرة إعلانية؟ إن المشرّعين سوف تزداد المصاعب أمامهم يوماً بعد يوم متى ما أرادوا التمييز بين الخيال الأدبي، والمنشور الإجرامي أو التأثير المميت لعمل ما، خاصةً وأن العديد من المخطوطات التي يرفضها الناشرون سوف يكون مآلها مستقبلاً النشر على الإنترنت. وحدها التحليلات الدقيقة جداً هي التي سوف تساعد على إعادة بلورة جميع ما يختص بالشأن العام في مخاطبة الجمهور وتحديد أمور الطباعة والناحية القانونية.

الأدب ابتكارٌ يانع لم يمضِ عليه طويل زمن وهو على الفور، من تلقاء نفسه وبجهده بالذات، بات مهدّداً بالموت. إنه يضع نفسه على بساط التفكير، مثلما يفكر بإمكانيته الخاصة به، فيكرّر ولادته بدءاً من

نهايته، بدءاً من نهائية ليست أمامه وإنما كامنة في داخله فهي كما لو كانت منبعه مثلما أنها شبحه الجوهري. ومما لا شك فيه أن بلانشو هو الذي، على مقربة منا، أضفى المتانة الأكبر على التفكير بهذه التجربة التي لم يسبق لها نظير، وعلى المصير الذي ينتظرها[35].

إ. ر.- رجوعاً إلى ذلك الحقّ الذي يخوّل «قول كل شيء» - بما في ذلك السماح اليوم وغداً بنشر كتابات معادية للسامية - يخالجني الشعور بأنه عندما كان أقصى اليمين ذا وزن في الحياة السياسية، كان من المستحيل، خاصة في بعض الأوساط «الثقافية»، السماح بانطلاق معاداة السامية على الطريقة الفرنسية المعروفة قبل النازية. كانت المخاطرة بالانزلاق إلى مهاوي ذلك اليمين المتطرّف واردةً بقوة. وكان هناك حزب «لا كغيره من الأحزاب» قد أخذ على عاتقه، بصورة ما، تنمية الكراهية الواعية وغير الواعية للمجتمع بأكمله تجاه اليهود. على أن الأمور تغيّرت اليوم ويجب علينا الانتباه من الآن فصاعداً للأشكال المرائية والخطيرة لذلك العداء للسامية «من الصنف الممتاز، من الصنف المتأنّق»، ولو لم يكن ذلك إلا لعلمنا بأن ذلك العداء قد أدّى أخيراً إلى الحلّ النهائي.

ج. د.- رغم أن رجوع معاداة السامية ينتج دائماً المنطق الراسخ المطمئن ذاته، فهو ملزم بابتكار وجوه جديدة. وتلك مصادر لا نفاد لها، بجوهرها. فمعاداة السامية، كما الديمقراطية، تحتفظ دائماً بشيء من المستقبلية. إن الديمقراطية، أو بعض تفسيرات الديمقراطية، تقدّم إليها من طرف آخر «أرضاً» قوامها المفارقة، و«أعذاراً» غالباً ما يصعب النيل

---

[35] انظر جاك ديريدا: «المستقَرّ. خيال وشهادة»، في «أهواء الأدب. مع جاك ديريدا»، باريس، غاليله، 1996. ومتابعة لها في «المستقرّ. موريس بلانشو»، غاليله، 1998.

منها. ويتجه تفكيري الآن إلى الدعم الذي قدمه نوام شومسكي، إن لم يكن لروبير فوريسّون[36]، فإلى حقّه بالتعبير العلني أمام الجمهور، على الأقل. لقد انطلق شومسكي من إيمانه بحريّة الرأي وبأول تعديل للدستور في الولايات المتحدة _حق حرية التعبير). فالتعلّل بالالتزام بمواد الدستور للسماح بمرور ما لا يمكن القبول به، هذا هو ما يبعث على القلق كمفارقة أو كعمل تخريبي، لكن لا يجوز التنازل في أيٍّ من الميدانين الملزمين، حتى عندما تبدو الأوامر والنواهي متناقضة. علماً بأنه لا وجود لقرار قطعي ولمسؤولية جديرين باسميهما إلا عند معاناة هذا «الإلزام المزدوج»[37]، حيثما نكون «لا نعلم» مسبقاً، عندما لا يضمن أي اطلاع مسبق أو لا يبرمج بصورة متواصلة، دون حدوث قفزة ما، الاختيار بين إلزامين لهما الضرورة نفسها والمشروعية نفسها على حدٍّ سواء. هذا القانون الرهيب،

---

[36] في 1978، وجّه روبير فوريسّون، استاذ الأدب في ليون، إلى أكثر من صحيفة، مقالات تندد بـ«الإشاعة» حول أوشفتيز، ودافع عن مقولته بعدم وجود غرف غاز، ووصف خطوته تلك بأنها «تصحيحية»، علماً بأنها تنتمي إلى التيار الرافض، وفق التحليل الذي اقترحه بعد عشر سنوات هنري روسو، وأكّد عليه فيما بعد جميع المؤرخين. ومن مريدي فوريسون أحد المنتمين لزمرة عقائدية من أقصى اليسار اسمها «الخلد العجوز»، سيرج تيون، وهو نفسه من تيار الرفض، طلب الدعم من صديقه شومسكي لصالح توقيع عريضة تساند أستاذه. لم يكن شومسكي يشاطر فوريسون مواقفه، ولكنه باسم حرية التعبير، قبل في 1980 بكتابة مقال عنوانه: «بعض التعليقات حول حق حرية التعبير»، وجُعل هذا المقال لاحقاً مقدمة لكتاب فوريسون: «مذكرة تصدياً لمن اتهموني بتزوير التاريخ: قضية غرف الغاز»، باريس، الخلد العجوز، 1980. وقد استنكر شومسكي فيما بعد استغلال النص الذي كتبه، علماً أنه أورد فيه: «يمكن التساؤل إن كان فوريسون هو بحق معادياً للسامية أو نازياً. وكما سبق أن قلت، فأنا لا أعرف جيداً أعماله. لكن تبعاً لما قرأت، وفي جانب كبير بسبب طبيعة التهجمات عليه، فأنا لا أرى أي برهانٍ يمكن أن يدعم مثل هذه الاستنتاجات. كما أنني لا أجد براهين ذات مصداقية في الوثائق المتعلقة به، ما كان بشأن المواد المكتوبة بقلمه أو بشأن مراسلاته الخاصة، إذاً، بقدر ما أستطيع أن أحكم على الأمر، لا بدّ بأن فوريسّون من الليبراليين البعيدين نسبياً عن السياسة». انظر بيير فيدال – ناكي، «قتلة الذاكرة»، باريس، لاديكوفرت، 1987. وروبير ف. بارسكي، «نوام شومسكي: صوت ناشز»، باريس، أوديل جاكوب، 1998.

[37] «الإلزام المزدوج». ابتكر هذا التعبير في 1956 الطبيب النفسي والباحث الأنثربولوجي الأمريكي غريغوري باتيزون (1904 – 1980) إشارة إلى الاختيار المزدوج الذي ينغلق داخله المصاب بفصام الشخصية عندما لا يتمكن من إيجاد استجابة ملائمة لأمرين متناقضين صادرين في وقت متزامن.

الذي هو القانون بعينه، قانون القانون، يعطي فرصة للمسؤولية ولاتخاذ القرار، إن كان من وجود لهما، لكنه لا يعطي أدنى فرصة لراحة الضمير. فلا أحد سيكون بإمكانه في يومٍ من الأيام «أن يعلم»، أو أن يتأكّد، حين اتخاذ حكم نظري وقطعي، بأنه قد وُفّق إلى القرار المسؤول وأنه يمكن أن يكون القرار الأمثل.

الطارئ الملحّ في أيامنا، هو على الأقل إنقاذ عددٍ ما من المبادئ - الحق في المجادلة، حق النقاش، اللا-رقابة، وفي جميع الأحوال إمكانية مقاومة، وتحديد، وفضح ما يسمح، من خلف هذا القناع، بمرور إغراءات معادية للسامية. وهذا أمرٌ في غاية الصعوبة. ولا تنْسي على سبيل المثال بأن شومسكي ما كان سيرضى بأن تقولي إنه دافع عن فوريسون. في نظره هو كان يدافع عن حق الكلام.

إ. ر.- هل علينا، باسم الحرية، خوض معركة لصالح كاتب من تيار الرفض، علماً بأن كتاباته تكون في منتهى الهذيان بحيث تتوصل إلى تحريك اهتمام هائل؟ ومهما ردّدنا فلا نستوفي المطلوب إذا قلنا بأن الحقيقة كلما ازدادت تزييفاً، كان الكذب أكبر، وكلّما كان الاحتيال جلياً ناصعاً، ازدادت أمامه فرص كسب الأتباع والمريدين. فالهذيان، ورفض الحقيقة، والبارانويا، باختصار كل ما يميّز تيار الرفض، كتعبير متطرف عن معاداة السامية، يسهل الاحتفاء به تماماً، أكثر بكثير مما هو الحال مع المعرفة العقلانية. ولو لم يكن هذا واقع الحال، لما كان لمثل تلك الأحاديث أن تولّد مثل تلك التأويلات المجنونة وما كانت لتلاقي ما لاقته من إصغاء.

ومن جانب آخر فإذا نظرنا إلى ما هو أعمّ وأشمل، أجدُ أن التعبئة، باسم حرية الرأي، أمر في غاية السوء، ليس لمجرّد دعم فوريسون على سبيل المثال، وإنما لدعم أي كاتبٍ معادٍ للسامية من الكتاب

«العاديين»، بصفته فرنسياً صالحاً، يحظى بحماية كبيرة من القانون في مجتمع ديمقراطي مثل مجتمعنا، وليس معرّضاً لأي خطر، باستثناء خطر أن يناله الانتقاد في الصحافة أو من طرف كتاب آخرين. أنا لا أحمل أي تعاطف مع ذلك النمط من «مفكري - السوء». إنهم يتمتعون بجميع الامتيازات التي تمنحهم إياها الديمقراطية. فلماذا يجب علينا أن نتعاطف معهم ونشفق عليهم؟

وأتساءل عن الدافع اللاشعوري الذي دفع يهودياً مثل شومسكي لتبنّي مثل ذلك الموقف، وهو اليساري، المتحرّر، المعادي لأعداء السامية، المختصّ بالعقلانية المعرفية، الخصم اللدود لما يسمّيه هو بالذات اللاعقلاني، والخصم الكبير للنظريات الفرويدية.

ج. د.- أقدم فرضيّة: فالفرق بيننا، نحن المثقفين الأوروبيين، وبين شومسكي (الذي يلزم أيضاً أخذ تاريخه الشخصي وتجربته الخاصة بعين الاعتبار)، هو، من جانب، الفرق بين أوروبا والولايات المتحدة. فهناك بالتأكيد وطأة تقاليد ذلك البلد ودستوره، لكن هناك أيضاً أن واقعة الـSHOAH - الواقعة الأوروبية في المقام الأول وعلى أكثر من مستوى - لا تمثل في نظر شومسكي ما تمثله في نظرنا. فبعيداً عن الموقف الفعلي في وسط الجمهور الفرنسي أو الأوروبي (علماً بأن المسافة الفاصلة لا تعتبر علةً، في هذه الحالة)، نادى بمبدأ هو، بحدّ ذاته، غير قابل للانتقاد ولا يمكن المسّ به. فهذا بمجمله يبدو لي جديراً بالاحترام.

وأعتقد بأن ما يتصل بالطريقة التي عُرض بها ذلك المبدأ حينذاك، ووضع قيد العمل، وما يتصل بالأصداء المتجاوبة، بالتحالفات أو التواطؤات الموضوعية التي ساعد على حصولها، فالأمر رهنٌ فيما بعد بالحيثيات، كما يقال، وبالأماكن والتقاليد. في هذا المجال تحديداً بدأت أصعب المناقشات، حتى ولو كان في «المعسكر» ذاته وبين أناس حسني

النوايا ويحملون القناعات نفسها. وفي المعارك التي شنها شومسكي، خاصة على ضروب الفساد والنفاق في الديمقراطية الأمريكية، كان «راديكالياً» بالمعنى الأمريكي للكلمة، وبادئ ذي بدء داخل «سياق» هو سياقه بالذات.

ولماذا يجب علينا منع فوريسون؟ هذا سؤال صعب، لا أخفي عليك، حتى بالنسبة لي. أعلم بأنه لا يجوز أن نخاطر بإعطاء طابع شرعي في أوساط الجمهور لتعميم خطاب من تيار الرفض أو «ينادي بالكراهية العنصرية». لكن يجب إلزاماً إفساح المجال ليتكلّم من يشاء. وليكتب، ضمن نطاق الجمهور، وليحاول الوصول إلى المتلقّي. أعترف بشعوري بالحرج والارتباك. ففي الوقت ذاته يجب احترام الحرية وعدم استفزاز التجمعات المفجوعة من الناس الذين يشعرون بأنهم تحت الرقابة فهم عرضة حينذاك لفضح المجتمع الديمقراطي الذي يعيشون فيه، ولا لوم عليهم في ذلك. أعترف بأن المبدأ والمرتكز لقانون غايسو[38] لا يدعان لي مجالاً للهدوء والاطمئنان.

وصحيح أن الولايات المتحدة، بسبب تلك الحرية المزعومة للكلام والتعبير، تعطي الحركات النازية الحق بالتظاهر، مجرّد التظاهر، بصفتها النازية. لكن هناك أيضاً طرقٌ أخرى للنضال. رأيتُ مؤخراً فيلماً أمريكياً باهراً عنوانه «السيد موت – MR DEATH». ونرى فيه رجلاً بوجه غالباً ما يحتل الشاشة، قبيح إلى حد الشناعة، وهو يدلي بشهادته. لقد كان من

---

[38] صُوّت على القانون في 13 يوليه / تموز 1990 وحمل اسم النائب الشيوعي جان – كلود غايسو الذي كان من المقترحين له. وهو يقمع كل أولئك «الذين يشككون (..) بوجود جريمة أو أكثر من جريمة بحق الإنسانية». وفق التعريف الذي اعتمدته محكمة نورمبرغ الدولية. وقد وجّه العديد من المثقفين انتقادات محقة إلى هذا القانون لأنهم يرفضون أن يُعهد إلى المشرّع بمهمة النطق بالحقيقة التاريخية. واستناداً إلى هذا القانون جرى سحب كتاب روجيه غارودي من التداول في فرنسا في 1995 لمعاداته للسامية وإنكاره للمجازر النازية بحق اليهود، وكان عنوانه: «الأساطير التي نهضت عليها دولة إسرائيل». لقد انتشرت طروحات ذلك الكتاب وأخذت بعين الاعتبار في العالم العربي – الإسلامي، وخاصةً في مصر.

وراء تعميم LETHAL INJECTION ويزعم أنه، باسم المبادئ «الإنسانية» قد تصدّى للكرسي الكهربائي، والشنق، وغرفة الغاز، فابتكر حقنة الرحمة التي يقدمها كوسيلة أكثر إنسانية لإنهاء الحياة، إلى حدٍّ ما مثل الدكتور غيوتان وآلته(*). وكان من وراء كل هذا حكاية الحكم بالإعدام في الولايات المتحدة، وما يثار حوله منذ 1972[39].

تلك الشخصية السينمائية تعالج إذاً موضوع غرفة الغاز بصفتها صيغة لتنفيذ حكم الإعدام حسب المعمول به في بعض الولايات الأمريكية، وينتقل مذ ذاك وبشكل طبيعي جداً إلى باقي غرف الغاز في العالم، وبالتالي في أوشفيتز، وهو يسأل (نفسه): هل بالفعل كان هناك غرف غاز؟ هل هذا صحيح؟» حينذاك يتوجه إلى أوشفتيز كي «يقوم بتحقيق شخصي حول الأمر». وإذ ادّعى بأنه «مهندس»، فقد أخذ عيّنات من الأحجار، واستخدم مخبراً ليخلص بالنتيجة إلى أن الأمر لم يحصل، حسب ما أثبتت الخبرة في فحص الأحجار، وها هو يتحول إلى تيار الرفض والإنكار بعد أن كان بطل الحقن بالسمّ. وقد صفّقت له جميع الفئات الرافضة في الولايات المتحدة، وفي كندا، وفي بريطانيا، وراح يلقي محاضرات في جميع الأرجاء ليشرح بأنه قام بتمحيصات علمية وأنه بالتالي مؤهل ليؤكد: غرف الغاز لم يكن لها وجود.

على أن ذلك الرجل انتهى به الأمر بأن أُدين بسبب أحاديثه وحُكم عليه في بعض ولايات الشمال - الشرقي في الولايات المتحدة. وأوقفوه عن عمله، وجُعل دبلوم الهندسة لديه موضع تشكيك، ومن ثمّ تبيّن أنه لم يكن بالفعل مهندساً. وهو نفسه جاء في دفاعه تلميحه إلى أنه في

(*) الدكتور guillotin (1738 - 1814) وهو الذي روّج لاعتماد المقصلة التي سمّيت باسمه: Guillotine.

[39] حول هذا الموضوع، يرجى الرجوع إلى الفصل الثامن من كتابنا الحالي، وهو بعنوان: «أحكام الإعدام». بخصوص المقصلة، انظر الفصل السادس من كتابنا الحالي، بعنوان: «روح الثورة»، والهوامش ذات الصلة في هذا الفصل بالذات.

الولايات المتحدة «من بين كل مائة مهندس مزعوم، ليس سوى عشرة ممّن هم حائزون على الدبلوم». فتلك كانت عقوبة الخطاب الرافضي في الولايات المتحدة. ويتجه تفكيري أيضاً إلى شخصية أخرى، وقعت لي مشاكل مع الزمرة التي ينتمي إليها، لأنني، هناك، كنت أحياناً عرضة لهجمات زمر اليمين المتطرّف.

فمندوبو لاروش، الذي هو نوع من النازي الجديد في أمريكا، كتبوا منشوراً هجائياً بحقّي، وجرى توزيعه على نطاق عريض، خاصة في الجامعات التي كنت أدرّس فيها. وأثناء محاضرة لي في جمع التفّ من حولي، في نيويورك، تدخل أحد مناضلي حركته تدخلاً عنيفاً متهجماً عليّ، وكان على وشك المباشرة بالاعتداء الجسدي.

إ. ر.- ماذا قال عنك؟

ج. د.- أني ماركسي، مخرّب، عدميّ، عدو الشعب، وما لا أدري أيضاً. فأنا أحد الأهداف التي يطيب لهم هناك مهاجمتها. حسناً، لكن ذلك اللاروش لم يُلاحق بسبب أحاديثه السياسية (فالحديث أو الخطاب لا يمكن إحضارها أمام العدالة) وهذا كما بالنسبة لآل كابوني، على ما أظن، بخصوص التهرّب الضريبي. فلاحقوه إذاً إنما بسبب شيء آخر غير كتاباته، وأظنه ما يزال في الحبس. وأما «السيد موت»، ففقد عمله، على ما يقول، ورضي أن يتكلم أمام الكاميرا راوياً بكل هدوء قصته، بكل ضمير مطمئن. غير أن المخرج نصب له «فخاً». وذاك حين وُجّه إليه سؤال لمعرفة ما إذا كان فصله من العمل قد تم بسبب عدم حيازته لدبلوم الهندسة أم لأنه تشبث بخطابه الرافضي. في جميع الأحوال، لا شيء أشدّ إرهاباً ووطأة عليه من شهادته المصوّرة. وهذا أيضاً هو السلام الأمثل.

إ. ر.- فوريسون هو الآخر مزوِّر على طريقته. مزوّر يظن بأن «الآخرين» هم مزوّرون. ومن قبل أن يصبح رافضاً، قام بنشر دراسات «أدبية» ليبيّن فيها بأن مؤلفات رامبو، ونرفال، ولوتريامون لم تكتب بأقلام هؤلاء الكتاب[40]. وكان يقول عن نفسه حينذاك بأنه اختصاصي في البحث «عن المعنى ونقيضه، وعن الصحيح والباطل» مثلما أنه اختصاصي بموضوع «نقد النصوص والوثائق».

في حالة «السيد موت»، توجد علاقة - سبق أن حدّد لانزمان هويتها بكل وضوح في فيلمه - بين واقعة «إحداث الموت بحلول خاصة» (حقنة الرحمة) وصيغ الإبادة الجماعية على أيدي النازيين. فهم أيضاً، أقاموا «حلاً خاصّاً»، إذا أمكننا قول هذا، فغرف الغاز مع أفران الحرق، يمكنها إخفاء كل أثرٍ للأحياء، بطريقة صناعية ودون مجزرة ظاهرة للعيان. وإحداث الموت ضمن مثل تلك الشروط، يعني في الوقت نفسه إخفاء أثر الجريمة وأثر الأحياء. أما في مجال حقنة الرحمة، فيختفي طقس تنفيذ حكم الإعدام. ليس أن العذاب لا يعود له من وجود، بل لا تعود هناك آلة للقتل: فلا مقصلة، ولا مشنقة، ولا مفرزة تنفيذ. إنه الدرجة صفر في التنفيذ، وهو الأشد فظاعة من ناحية رمزية لأنه يسمح بتقليص القتل المشروع ليصبح شبه فعل طبيعي، ليصبح شيئاً يشبه النهاية الطبيعية للحياة، ويشبه علاجاً لا ألم فيه.

إذاً نصبح حيال حكم بالإعدام يصدر وكأنه نفيٌ لنفسه بالذات، وكأنه محاولة لإخفاء الخجل من تحمّل مسؤولية القيام به. ودون مقارنة حقنة الرحمة بإبادة اليهود، يجب علينا رغم هذا أن نتذكر مدى خوف بعض النازيين، وحتى بعض المسؤولين المباشرين عن الإبادة (آيخمان مثلاً)

[40] ارجع إلى نادين فريسكو، «فرسان الموتى. غرف الغاز: النبأ الطيب. كيف يتم تصحيح التاريخ»، «الأزمنة الحديثة»، يونيه / حزيران، 1980.

من منظر الدم، والعنف، والأعمال الإجرامية: فلا دم، ولا عذاب، ولا رؤية للموت، إلخ.

ج. د.- هذا في واقع الحال نفيٌ، إنكار للموت، طريقة في إنكار الموت من خلال إحداثه، أو التبرئة من إحداث الموت، بمساعدة آلية لاهويّة لها، هنا أيضاً، تقوم «حقنة الرحمة»، التطهير، إذا أمكننا قول هذا، التحييد التطهيري لحكم الإعدام، على أن يتم كل شيء دون أن يكون منظوراً على الإطلاق: فلا دم ولا ألم (على زعمهم!)، مع ذلك، إذا ما نظرنا إلى الأمر عن قرب، فعملية الحقن أمرٌ يبعث على الهلع. فهذا برمّته يستحضر تاريخاً قائماً على سفك الدم، ثم على اختزال سفك الدم، والمسرحة الطقوسية التي كان الدم يرويّها، هذا ما نحن بصدد دراسته في الندوة التي أديرها حول حكم الإعدام[41]. لقد تسارعت الأمور جميعها مع المقصلة: «مجرّد قرصة برد خفيفة في العنق»، هكذا كان يقول الدكتور غيّوتان[42]. لقد تخلّينا عن الجلاد حامل البلطة ولجأنا إلى آلة تعمل من تلقاء نفسها.

كنت أريد الرجوع إلى صعوبة التفكير في موضوع تيار الرفض في الولايات المتحدة - حيث كما تعلمين، انتشر الجدال على نطاق واسع خلال السنوات العشر الأخيرة، خبط عشواء حيناً للخير وحيناً للشر. بل هي أقرب إلى الشر (أقول أقرب إلى الشر وليس الشرّ

---

[41] يدير جاك ديريدا تلك الندوة في EHESS، في جامعة «إيرفين» في كاليفورنيا وفي «المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي»، ضمن برنامج عنوانه «قضايا المسؤولية».

[42] جوزيف إينياس غيّوتان (1738 – 1814). كان طبيباً ونائباً عن باريس، وقد جعل المجلس التأسيسي يعتمد في أكتوبر / ت1 1789، مبدأ تنفيذ حكم الإعدام بالمساواة بين الجميع: «الجنح التي هي من الصنف نفسه يجب أن تعاقب بالعقوبة ذاتها مهما كانت حالة ومرتبة المذنب». والآلة الميكانيكية التي نُصبت بالاستناد إلى إرشادات الطبيب لويس أُطلق عليها في البداية اسم «اللويسية» ثم تغيّر اسمها فأصبح «الغيّوتانية» - المقصلة أو آلة غيّوتان-.

الأدهى)، وهناك، حسب رأيي الموقف الإرهابي بالفعل أو التخريبي لأولئك الذين هم دائماً على استعداد لتحريك الاتهام بالرفض والإنكار. إنهم يستخدمونه مثل قذيفة ويصوّبونه إلى كل من يطرح على نفسه قضية ذات حساسية، قضية منهجية، ابستيمولوجية - وخاصةً بأسلوب «التفكيك»! - بخصوص المؤسسة وتأويل الوقائع التاريخية، بخصوص الأرشيف، أو بصورة أعم بخصوص التاريخ وقيمة الحقيقة، إلخ. لقد سبق لي أن عبّرت عن قلقي حيال هذا الأمر في «أشباح ماركس»[43] فأعطيت عنه أمثلة، غير أن هذا الخطر يظل ماثلاً وأكثر تهديداً من أي يومٍ مضى. هنا أيضاً، يجب المقاومة دون ضعف أو تخاذل تصدياً لتلك الهجمة التضليلية بامتياز.

مع ذلك، فيما يختص بالموانع «المشروعة» التي يجب نصبها لتقطع الطريق على الخطابات أو على الدعايات «الرافضة»، أعترف بأنها «فوق علمي». فأنا لا أعلم إن كان هذا «التدبير» يجب اتخاذه، لا ولا أعلم ما يكون «التدبير الصالح». هنا أيضاً، يتعلق الأمر بالموقف، يمكننا قول هذا دون نسبية. ففي أوقات الأمن، والسلم، حيث لا يكون الخطر جماعياً وفورياً، ربما حتى فيما هو أبعد مدى، أعتقد بأن علينا أن ندع الناس يعبّرون عمّا يجول في أذهانهم، يناقشون، يناقضون، يقدمون البراهين. كما هو الحال مع حكم الإعدام. فإن كان قد ألغي في أوروبا، فلم يكن هذا لأسباب مبدئية لا غير، وإنما أيضاً لأن حالة المجتمع الأوروبي

---

[43] ارجع إلى «أشباح ماركس»، المصدر السابق، ص 172، الهامش رقم (1). وفي تلك السنة بالذات ظهرت في النيويورك تايمز، وكذلك في كتاب ديبور اليبستاد (Denying the Holocaust)، وحتى حول الكتاب، شبهات شنيعة ومضحكة على حدّ سواء. بالتأكيد لم يكن التفكيك متهماً بـ«الرفض والإنكار» وإنما بأنه يحفر مجراه من خلال إنشاء «مناخ متساهل»، «في مساءلة الوقائع التاريخية»، أو أنه يولّد «الريبية»، وأنا أرى الأمر على عكس ذلك تماماً. فذلك التعصّب العقائدي هو الذي يولّد الريبية. وحتى إغراء «الرفض والإنكار». لا بد لمن سمح لنفسه بإيراد تلك الظنون والشبهات المجانية والشديدة التجريح على حدٍّ سواء من أن يكون لم يقرأ ولم يفهم أي شيء، وأنه مكابر معاند متشبث بجهله.

أصبحت تبيح لنا الظن بأن حكم الإعدام لم يعد لنا حاجة إليه. فمفعوله الرادع لم يعد ضرورياً ولازماً. لكن بمجرّد ظهور اضطرابات خطيرة جديدة في المجتمع لا بدّ من أن يفكر بعضهم بإعادة العمل به، وهذه هي القضية الكبرى حول الأسس المبدئية للإلغاء. وما لم يتبلور ويلاق الاستحسان الفعلي والمصداقية (وهذا ما لم يتمّ بعد) خطابٌ للإلغاء على مستوى مبادئ غير آنيّة أو مشروطة، أبعد مدى من مشاكل الغائية، والقدوة، والمنفعة، وحتى «حق الحياة»، فلن نكون في مأمن من عودة لاحقة لحكم الإعدام..

إ. ر.- أنا ممن يعتبرون هذا مستحيلاً. فقد أصبح الإلغاء في صلب القانون الأوروبي. لقد أصبح «خارج متناول القانون» بشكلٍ ما، خارج طائلة القانون ما دام مستمداً من نظام أعلى، هو نظام المعاهدات الدولية.

ج. د.- بالتأكيد، إلا إذا نشأت حالة قريبة من الحرب الأهلية، في فرنسا، صوّت البرلمان على الإلغاء في 1981 بأكثرية شملت برلمانيين من اليمين، لكن حتى هذا اليوم، لو طرحنا هذا الأمر على استفتاء، فربما يُعاد العمل بحكم الإعدام. فالغالبية العظمى من الرأي العام كانوا يريدون وربما ما زالوا يريدون المحافظة على الحكم بالإعدام. ولم يمكن إلغاء الحكم إلا بنوع من الطلاق بين البرلمان والرأي العام. ولو لم يكن الموقف حافلاً بالاضطراب المدني والسياسي، لكان بالإمكان التشكيك بمبدأ الإلغاء. إن تاريخ هذه المشكلة ضخم ومعقد: فكيف السبيل لإلغاء حكم الإعدام من وجهة نظر مبدئية، شمولية، غير مشروطة، وليس لمجرّد أنه أصبح قاسياً وفوق هذا غير ذي فائدة، ولا يعطي العبرة الكافية؟

إ. ر.- قبل التصدي جبهياً لهذه المسألة، أودّ الرجوع إلى معاداة السامية وإلى الـSHOAH، وأتمنى لو أعرف ما رأيك بالقولة الصادرة عن أدورنو، والتي رُدّدت من بعد ذلك بأساليب متعددة، والتي جاء فيها أنه لم يعد بالإمكان «كتابة الشعر من بعد أوشفتيز[44]»؟ لقد تبدى لي ذلك قابلاً للنقاش بشدة، وموضع اعتراض شديد.

ج. د.- ويبدو لي مستحيلاً وغير معقول. ليس لأننا «نستطيع» الكتابة وحسب، وهذا واقع ملموس، ولكن ربما لأنه «يجب» أن نكتب. ليس من أجل «دمج» الـSHOAH، لإنجاح مراسم «الحداد» عليها، للمحافظة عليها أو لتكريس ذكراها، وإنما من أجل إضفاء تفكير «منصف» على ما حصل هناك، وما يزال دون اسم ودون مفهوم متبلور، فريداً مثل باقي المآسي الفريدة (والتي يكاد الاسم الإغريقي القديم «تراجيديا» يكون غير متلائم معها تماماً كما سبق وأشرت - إنه ما يزال مغرقاً في إغريقيته كما أنه يسمّي تحديداً فناً من فنون المسرح).

وأطلق صفة «منصف» على التفكير الذي يجرب انطلاقاً من تلك الواقعة، انطلاقاً من تلك الفرادة التي لا قانون لها ولا مفهوم يحصرها، الوصول إلى شيء يكون مثل «الإنصاف» والعدالة. وتلك عدالة مطلوبٌ ابتكارها. وكيف يمكن الحفاظ على شيء لا نستطيع الحفاظ عليه، ولا تمثّله، ولا ترسيخه في داخلنا، ولا تصنيفه؟ تلك هي مفارقة الإخلاص للآخر: أن نأخذ ذواتنا، أن نحفظ، أن نتلقّى الكل المختلف دون أن يتحلّل

---

[44] تيودور أدورنو أطلق هذه القولة في 1949: «كتابة القصيدة من بعد أوشفيتز عمل همجي، وهذه الواقعة تمسّ بدائها حتى المعرفة التي تشرح لماذا أصبح مستحيلاً اليوم كتابة قصائد»، في «أطياف الموشور. نقد الثقافة والمجتمع»، باريس، بايو، 1986. وعاد موريس بلانشو إلى تلك القولة بصورة مغايرة: «لا يمكن وجود قصة - خيالية عن أوشفتيز» في، «بعد فوات الأوان»، باريس، مينوي، 1983، انظر أيضاً جان - بيير سالغا، «الـShoah أو الاختفاء»، في دينيس هولييه، «حول الأدب الفرنسي»، باريس، بوردا، 1993، ص: 1005 - 1013.

ذلك الكل الآخر أو أن يتماهى مع ذاته داخل الذات. من بعد أوشفيتز، يجب إعادة - البدء بالتفكير، يجب «البدء» بالكتابة بطريقة مغايرة لا أن نكفّ عن الكتابة، فهذا ما قد يكون ضرباً من اللامعقول ويجازف بإيقاعنا في أدهى الخيانات. في جميع الأحوال، في الحالتين، يظل الأمر مستحيلاً. فنحن بعد أن اعترانا ما حصل، بعد أن اعترانا وأصابنا دون أن يكون لنا حتى «التسليم» بأن يعترينا ويصيبنا، نريد أن «نشهد» على ما لا نستطيع نسيانه ولا تذكّره. فلماذا يجب على الأدب، والتصور الخيالي، والشعر، والفلسفة أن تزول وتختفي؟ كما أنني لا أفهم لماذا يمكن لتلك «الشهادة» أن تكون حكماً أو قراراً بالموت: نهاية التاريخ، نهاية الفن، نهاية الأدب أو نهاية الفلسفة، الصمت. بل إن «صوتاً من نهاية الصمت»، إذا ما أحسنتُ الإصغاء والفهم، يبدو وكأنه يحضّنا، على العكس، ليعيد - بدايات كل شيء، بطريقة مغايرة.



8

أحكام الإعدام

إ. ر.- انتقلنا من مناقشة الهوية اليهودية ومعاداة السامية إلى مسألة حكم الإعدام التي جعلتَ منها، منذ 1999، موضوع ندوة سبق أن ألمحنا إليها. الرجل الذي ألغى حكم الإعدام في فرنسا يهودي. ولعل هذا الأمر ليس محض مصادفة. لقد فقد روبير بادنتر والده في معسكرات الموت. وعلى هذا، قال بأنه أصبح من المناضلين لإلغاء الإعدام لشعوره بالذنب عندما لم يمكنه إنقاذ رأس روجيه بونتان[1]، وأن ألمه حيال ذلك الإخفاق ازداد وطأة عليه بالهموم القديمة التي عاشها أثناء الاحتلال.

ج. د.- نعم، ولكن لا أعلم إن كان المنبت اليهودي يعطي تأهيلاً، في هذا القرن على أقل تقدير، للمطالبة بإلغاء الإعدام، كما لا أعلم لماذا يجب أن يكون هذا حقيقة، ولا إلى أي مدى. هذا يستحق مقاربة متأنية وحذرة، على أكثر من مستوى في الوقت نفسه. على أي حال، معك حق

---

[1] كان روجيه بونتان شريكاً لكلود بوفيه عندما أسهم في سبتمبر / أيلول 1971 بعصيان الموقوفين في سجن كليرفو والذي اختتم بقتل رهينتين. وفي 28 نوفمبر / ت2 1972، نفّذ فيه حكم الإعدام بالتزامن مع تنفيذه بحق بوفيه، علماً بأنه لم يكن قد اقترف أي جريمة. وكان روبير بادنتر محاميه. أما بوفيه فرفض حتى فكرة الحصول على العفو من رئيس الجمهورية: «إذا حصلتُ على العفو، سوف أعود إلى القتل من جديد. سوف أرتكب جرائم قتل أخرى في أي سجن أُنقل إليه». وكي يمكنه النظر إلى الموت وجهاً لوجه، طلب أن يكون إعدامه مستلقياً على ظهره، وهذا ما رُفض. انظر روبير بادنتر «تنفيذ الإعدام» (1973)، باريس، فايار، 1998، وآلان مونستييه «القضايا الجنائية الكبرى» باريس، بوردا، 1988.

بإعارته اهتمامك وأظن أنني لاحظت أيضاً بأن عدداً كبيراً من المحامين اليهود الأمريكيين هم أيضاً من الملتزمين بإلغاء حكم الإعدام، في ذلك البلد الذي يظل في أيامنا آخر «ديمقراطية» غربية، بثقافة مسيحية قبل أي شيء آخر، بل يهودية - مسيحية، وتحافظ على حكم الإعدام وتنفّذه على مستوى عريض. الوضع اليوم أخطر مما كان عليه بالأمس، رغم بعض العلامات الجديدة الدالة على القلق أو الاضطراب، حتى في أكثر الولايات «مناداة بالموت»، كما يقال، في الولايات المتحدة الأمريكية.

وكي نظل قريبين من ملاحظتك ومما كنا نقول في الفصل السابق حول معاداة السامية، تذكّري أن نفراً، منذ انتخاب فرانسوا ميتران[2]، أباحوا لأنفسهم إجراء تعداد لليهود في حكومته. ومن ثم، حصلت، منذ سنوات سابقة، الأحداث المتعلقة بسيمون فيل، أثناء التصويت على القانون الذي سمح، ضمن بعض الشروط، بإجراء الإجهاض[3]. في كتابه «الإلغاء»[4] أعاد بادنتر إلى الأذهان المجادلات المشؤومة التي سبقت، في البرلمان، اعتماد ذلك القانون. فمن خلال سيول الكراهية والاضطراب التي انقضت، خاصةً على سيمون فيل، كان يمكن مذ ذاك تمييز حجّة قيّمة، راج استثمارها على نطاق كبير، وليس في فرنسا فقط: كيف يمكن، دون الوقوع في التناقض، الترويج لإلغاء حكم الإعدام والقبول بالوقف الإرادي للحمل؟

فبالإضافة إلى كل الاعتراضات التي يمكن إيرادها ردّاً على هذه «المقارنة» المزعومة (وهذا ما نعمل بصدده غالباً في الندوة التي ألمحت إليها)، هناك «واقعة» ليست أقل إثارة للاضطراب، وذات دلالة بعيدة:

---

[2] كان فرانسوا ميتران رئيساً للجمهورية من 1981 إلى 1995.

[3] لدى التصويت عليه في 28 نوفمبر / ت2، 1974، هذا القانون، الذي طرحت مشروعه سيمون فيل، الوزيرة في حكومة اليمين في ظل فاليري جيسكارديستان، ألغى قانون 1920 الذي كان يحرّم الإجهاض تحت طائلة الملاحقات الجزائية.

[4] روبير بادنتر، «الإلغاء»، باريس، فايار، 2000.

فتقريباً في كل مكان، تشهد على هذا الإحصائيات، أولئك الذين يعارضون أعنف ما تكون المعارضة الوقف الإرادي للحمل، أولئك الذين يحاولون أحياناً قتل أطباء الإجهاض باسم «حق الحياة»، فأولئك هم أكثر أنصار حكم الإعدام حميّة.

إ. ر.- نعم، بالفعل، وسيمون فيل، التي عرفت معسكرات الترحيل، جاءتها الإهانات من خصوم الإجهاض. وكانوا تقريباً يلومونها لأنها سمحت بقتل جماعي جديد. وأما روبير بادنتر، فكان التعامل معه على أنه «يهودي قذر»، وفي الوقت نفسه فهو صديق «قتلة الأطفال». في الحالتين، عادت مجدداً المقولة المعادية للسامية المشتقة من كتاب «فرنسا اليهودية» بقلم إدوار درومون: فاليهودي هو الذي يدسّ فيروس الموت في خاصرة الشعب الفرنسي الطيب.

ج. د.- وتحديداً في الولايات المتحدة نجد بأن حركات المعارضة «المسلّحة»، إذا أمكنني استخدام هذا التعبير، للإجهاض، قد توافقت بسهولة مع معارضة مسعورة لإلغاء حكم الإعدام، بل حتى لقرارات وقف التنفيذ التي اعتُمدت نظراً للأخطاء القضائية العديدة المكتشفة مؤخراً. فهؤلاء الأدعياء الذين يزعمون بأنهم المدافعون دون قيد أو شرط عن الحياة هم أيضاً في أغلب الأحيان المناضلون في سبيل الموت. والأمر يتعلّق أحياناً بمسيحيين متشدّدين يجمعون بين النضال تصدياً للإجهاض والنضال تصدياً لإلغاء أو تعليق الحكم بالإعدام[5].

---

[5] غالباً ما تطرّق جاك ديريدا لقضية الإعدام، وخاصة في «أجراس الموت» (الذي يتناول أيضاً، مثل بعض ندوات السنوات 1960، حكم الإعدام، باريس، غاليله 1994، ص: 114 وفي مواضع أخرى من الكتاب)؛ وفي «المستقرّ (1996)، باريس، غاليله، 1998، حيث يعلّق على تأليف موريس بلانشو، «آن موتي»، باريس، غاليمار، 1994؛ في «إحداث الموت»، باريس، غاليله، 1999، حيث يفسّر موقف

إ. ر.- وكيف يمكن التوفيق بين الموقفين؟ فأنا على العكس غالباً ما سمعت من بعض الكاثوليك المتحمسين من يقف، باسم حق الحياة، متصدياً في الوقت نفسه للإجهاض ولحكم الإعدام.

ج. د.- تلك قضية رحبة الأمداء. وأريد هنا شرح موقفي بأطول مما فعلت في باقي الفصول، مع التذكير ببعض مخططات الندوة التي أديرها والتي لم أنشر بعد مجرياتها. فهنا، على ما يبدو، يوجد «تناقض» واضح، ورهانٌ يؤثر توتره الداخلي «تقريباً» في التاريخ بأكمله، تاريخ حكم الإعدام في الغرب. فحتى القرن الواحد والعشرين، تقريباً دون استثناء، كانت الكنيسة الكاثوليكية في صف حكم الإعدام. وأحياناً بصورة نشطة، متحمسة، نضالية. وقد ساندت باستمرار تشريعه من طرف الدولة، كما هو حالها مع مبدأ السيادة الذي من دونه لا يمكن للحكم بالإعدام أن يحظى بالوجود. ولم يكن القديس توما المناصر الفصيح الوحيد لحكم الإعدام. بل تلك كانت أيضاً حالة المنظّرين «المنهجيين» للكاثوليكية التقليدية. يتجه تفكيري خصوصاً لإبراز هذه الحقيقة ذات المبالغة النموذجية، إلى دونوسكو كورتيس[6]، الذي غالباً ما يستشهد به شميث ويمتدحه. لقد ربط كورتيس بين الإيمان الكاثوليكي وعقيدة الحكم بالإعدام، مع نتيجة شديدة الضراوة، هي في الوقت نفسه تمتُّ قليلاً إلى

إبراهيم في جبل المُريّا: فإبراهيم هو الذي يعلم بأن عليه الصمت قبل أن يوقف الملاك الموت الذي كان يهمّ بإيقاعه بابنه، فأوقعه بالرب. وهذا الامتحان هو ما نعيش كل يوم: اختيار «آخر كليّاً» وإهمال للـ«الآخرين». فهذا الامتحان علامة على معاناة المستحيل.

[6] خوان دونوسكو كورتيس، ماركيز دوفالدوغاما (1809 – 1853). قاضٍ وفيلسوف إسباني، ألّف العديد من الكتب السياسية حول طريقة حكم الشعوب. ومن بعد أن كان ليبرالياً ومعجباً بالثورة الفرنسية وفكر «الأنوار»، تطوّر كورتيس نحو محافظة متوقّدة وانتماء راديكالي إلى الكاثوليكية. في «دراسة حول الكاثوليكية، والليبرالية، والاشتراكية»، المنشور في 1851، ساند القول بأن العالم مشطور إلى حضارتين لا ارتباط بينهما: الكاثوليكية والفلسفية (حيث توجد الاشتراكية والليبرالية). واختار كورتيس الكاثوليكية، واحتقر الليبرالية، وأعطى الاشتراكية الاحترام باعتبارها العدو المميت الذي يقرّ له بعظمة شيطانية. ارجع إلى الهامش اللاحق.

الهذيان مثلما هي فائقة - العقلانية، «متعقلنة» كما يحدث هذا أحياناً. وبطريقة لافتة على حدٍّ سواء، ربط بين أجزاء هذه المنظومة (كاثوليكية + حكم الإعدام) وجعلها التفسير العام للأضحية الدموية، منذ قابيل وهابيل إلى المسيح وإلى ما هو أبعد[7]. ما يبدو ذا أهمية، ذا دلالة، ونموذجاً للحق والحقيقة في هذا التنظير الفائق - الرجعية، المغالي كل الغلو، والمجنون إلى حدٍّ ما، هو التشدّد الأقصى في تلك المقولة.

«من طرف»، حتى لو، بالمعنى الدقيق تماماً، لم يكن الإعدام يتمثّل كأضحية، ولو أن جميع الثقافات المؤمنة بالأضاحي (أي «جميع» الثقافات) لم تُنتج، بالمعنى الدقيق تماماً هنا أيضاً، قانوناً جزائياً يتخذ فيه حكم الإعدام تلك القيمة كعقلانية محسوبة، فأعتقد بأن كورتيس لم يكن على خطأ عندما أدرج حكم الإعدام في تاريخ تقديم الأضاحي. بل والأضاحي الدموية، رغم أن الدم راح يميل إلى الاختفاء، على الأقل الدم «المسفوك»، الدم بشكله المنظور مباشرة وهو ينبجس، علماً بأن حكم

---

[7] دونوسكوكورتيس، «دراسة حول الكاثوليكية، والليبرالية، والاشتراكية» (1851)، غريز - ان - بوير، دومينيك مارتن موران روبرنت، 1986. ارجع خاصة إلى الكتاب الثالث، الفصل السادس: «عقائد مترابطة مع عقيدة التضامن - الأضاحي الدموية. نظرية المدارس العقلانية حول الإعدام». «الإشتراكية (..) ليست سوى تركيبة غير متجانسة من أطروحات ونقائضها ينقض بعضها بعضاً ويلغيه؛ الكاثوليكية، على العكس، توجد تركيباً توفيقياً حيث تعود الأمور جميعاً إلى النظام والوحدة، وتضفي على كل الأمور تناغمها الأسمى. ويمكن التأكيد بأن العقائد الكاثوليكية، على تنوعها ليست سوى عقيدة واحدة (..) في توافقها المذهل (..) إذاً كلمة الكاثوليكية لا غالب لها (..) لا شيء يضعف فضيلتها العليا». وبعد عرض العقيدة المزدوجة: «التجريم» و«التعويض» (الكلمة والمفهوم نجدهما أيضاً لدى ماسينيون وليفينا، مع بعض الاختلاف، لكن هناك علاقة تربط بين الجميع)، وإنشاء التكريس الشامل للأضحية الدموية من قابيل وهابيل إلى أوديب، يوضّح كورتيس: «(..) لولا دم الفادي، ما كان للجنس البشري أبداً الوفاء بالدين الذي حمله منذ آدم، حيال الرب؛ لكن من الصحيح جداً عدم وجود تكفير حقيقي دون سفك دم؛ وصحيح أيضاً أن دم الإنسان يمكنه التكفير، وأنه بالتأكيد يكفّر عن بعض الآثام الفردية. ومن هنا مصدر ليس فقط شرعية بل وضرورة حكم الإعدام. وهذا الحكم قائم لدى جميع الشعوب، ووجوده الشامل إعلان عن الإيمان الشامل للبشرية بفعالية سفك الدم ضمن بعض الشروط، وبقيمته التكفيرية عندما يُسفك هكذا، وبضرورة التكفير بالدم» (ص: 346 - 347 - 348 - 357).

على هذه الصورة يُدين كورتيس بعنف إلغاء حكم الإعدام للجريمة السياسية كما صدر عن الحكومة المؤقتة للجمهورية الفرنسية في 1848، وأعقبته «تلك الأيام الرهيبة من حزيران / يونيه، التي سوف تَخلُد بكل فظائعها في ذاكرة البشر» (ج. د.).

الإعدام استمرّ على قيد الحياة، وسوف يبقى دون شك لفترة طويلة مقبلة، مع تراجعه العام في العالم. فهذه مجموعة مسائل نعالجها في الندوة التي سبق لي الإشارة إليها؛ وعندما أقول «التضحية»، أعلم جيداً بأنني أشير إلى ما هو أكثر من مجرّد مفهوم واضح ومميّز، إلى مشكلة هائلة المطلوب إعادة بلورتها من الألف إلى الياء، في واحد من أكثر القطاعات غموضاً، وأكثرها جذرية، وأقلّها خضوعاً للتحديد في تجربة الكائن الحي، «كل» كائن حي، إنساناً أم غير إنسان.

و«من طرف آخر» (قليلاً كما سوف يفعل والتربنجامن في «من أجل نقد العنف»[8]، بخصوص «عتاة المجرمين» الذين يثيرون الرعب لكنهم يسحرون أيضاً بمقدار ما يزعزعون احتكارية العنف المرخّص – GEWALT – من طرف الدولة)، يرى كورتيس، وفي هذا ما فيه من العمق، بأن التمييز بين جريمة الحق العام والجريمة السياسية يظل هشّاً وأن إلغاء حكم الإعدام عن الحالة الثانية (في فرنسا، في 1848، مثلاً وهذا هو المثال الذي يورده، وأورده ماركس أيضاً)، سوف تكون نتيجته القطعية إلغاءً شاملاً لحكم الإعدام – وهو ما يرى فيه، كما كانط، على أي حال، وهذا هنا الموضع الحق للنقاش الفلسفي، إلغاءً بالذات لكل قانون جزائي. فلن يعود هناك من قانون – وخاصة القانون الجزائي – دون ترتيبات حكم الإعدام، الذي هو على هذه الصورة شرط إمكانية القانون، الشرط «المتعالي»، إذا أردتِ (وهو في الوقت ذاته «داخلي»، ضمنيٌّ: فحكم الإعدام عنصر في القانون الجزائي، عقوبة من بين عقوبات أخرى، أخطر قليلاً دون شك، مثلما هو «خارجي»، غير ضمنيٍّ: لأنه أساس، شرط إمكانية، مصدر أصلي، ضربٌ للعبرة خارج كل قياس، الحالة القصوى، أكثر من مجرد عقوبة وهو شيء مختلف).

---

[8] والتر بنجامن، «من أجل نقد العنف» (1921)، في «الأعمال الكاملة»، الكتاب الأول «الأسطورة والعنف» (فرانكفورت، 1955)، باريس، دونويل، 1971، ترجمة وتقديم موريس دوغانديّاك. ارجع إلى جاك ديريدا، «قوة القانون»، المصدر السابق.

هذا التأثير المبني على المفارقة والإعلائية في حكم الإعدام هو تحديداً ما يجب على مطلب الإلغاء المبني منطقياً أن يشن عليه هجومه. وإسهاماً مني في هذا الأمر أحاول هكذا ما يشبه تاريخاً للدم، من داخل مفهوم «الاستثناء» (لا سيادة دون الحق بالاستثناء، دون الحق، كما يقول سميث، بإلغاء الحقوق، وتعليق العمل بها، مثلاً حيثما وجد حق العفو)، وتاريخاً لـ«القسوة» -CRUAUTE-، للاستخدام المنظم للكلمة أو لاستغلالها، للمفهوم فيها، وأحياناً للكلمة دون مفهوم الـ«CRUAUTE »، إن كانت القسوة الدموية منظورة، مسرحية أم لا.

ليست كل قسوة دامية أو نازفة، مرئية وخارجية، بالطبع، إنها يمكن أن، بل هي دون شك، تكون في جوهرها نفسية (اللذة بمعاناة العذاب أو بالتعذيب من أجل التعذيب، من أجل رؤية التعذيب، ولكن GRAUSAM، بالألمانية، لا تسمّي الدم). بينما CRUOR المصدر اللاتيني لـ CRUAUTE – القسوة – تفيد تماماً معنى الدم المسفوك، اللون الأحمر، «تعبيره» في الخارج، وهو اللون الذي يُغرق جميع كتابات فيكتور هوغو في هجومه على حكم الإعدام انطلاقاً من الأحمر الذي تهرقه المقصلة، «شاربة الدماء العجوز[9]»، «الآلة الرهيبة الفاقعة الاحمرار»[10]، وحتى روافع الخشب الحمراء المسكة بشفرتها («خشبتان طويلتان مضرّجتان بالأحمر، سلّمٌ مضرّجٌ بالأحمر، سلّةٌ مضرّجةٌ بالأحمر، عارضة ثقيلة مضرجة بالأحمر وفيها كما لو عالقة من أحد طرفيها شفرة سميكة ضخمة بشكل مثلثي (..) تلك هي الحضارة التي وصلت إلى مدينة الجزائر بصورة مقصلة»)[11].

---

[9] فيكتور هوغو، «كتابات حول حكم الإعدام»، المصدر السابق، ص: 37.

[10] مقدمة لـ«اليوم الأخير لمحكوم بالإعدام»، في «كتابات حول حكم الإعدام»، المصدر السابق، ص: 15.

[11] المصدر ذاته، «مشاهدات» 20 أكتوبر / ت1، 1842، في فيكتور هوغو «كتابات حول حكم الإعدام»، ص: 53.

أعود إلى «المسألة الكاثوليكية». رغم جميع مبادرات التوبة والاعتذار، رغم أحاديثها بصدد «محاكم التفتيش» وضلالات الماضي في الكنيسة، رغم بعض الأقوال بحق قسوة حكم الإعدام في زيارته الأخيرة إلى الولايات المتحدة، ورغم أن دولة الفاتيكان ألغت حكم الإعدام منذ ما يقرب من عشرين عاماً، فإن جان - بول الثاني، على حدّ علمي، لم يبادر أبداً، ولا بادر أحدٌ من سابقيه، لإعلان التزام الكنيسة والفاتيكان علناً بالمطالبة بإلغاء حكم الإعدام. بعض الأساقفة لا غير، خاصةً في فرنسا، اتخذوا موقفاً علنياً معارضاً لحكم الإعدام، على الأقل هم يعارضون استمرار العمل به في فرنسا[12].

فما هو تعليل هذا الأمر؟ يجب علينا التمهّل في قراءة هذا بأكمله مرة ثانية وعن قرب. لأن هذه «الواقعة» التي لا نكران لها (من أن الكنيسة لم تكن لها في يوم من الأيام معارضة سياسية لحكم الإعدام) تبدو وكأنها تناقض مسيحية «أخرى»، عقلية أخرى في المسيحية. وانظري إلى مثال فيكتور هوغو. فقد كرّس معارك وكتابات رائعة لقضية الإلغاء، لـ«الإلغاء قولاً واحداً»، أي غير المشروط، لحكم الإعدام، ودائماً باسم ما كان يقول عنه، مصيباً أو مخطئاً، عدم جواز مسّ الإنسانية بأذى.

والحال، فلأسباب لم تكن محض استراتيجية، أو انتهازية، أو بلاغية، كان هوغو يزعم أيضاً بأنه يستلهم الرسالة الإنجيلية وعذاب

[12] يورد روبير بادنتر هذا بالضبط في كتابه «الإلغاء» (المصدر السابق، ص: 163 - 164). وفي 1978 تحديداً عمدت اللجنة الاجتماعية لأسقفية فرنسا إلى نشر وثيقة رسمية («عناصر تأمل في حكم الإعدام») وفيها، من بعد إبداء الأسف للدعم التاريخي الذي قدمته الكنيسة الكاثوليكية لحكم الإعدام، تكون الخلاصة دون مواربة ولا التباس (لكن «التزاماً من الموقّعين أدناه وداخل حدود بلدانهم»): «من بعد تأمل عميق، يقدّر الموقّعون بأن حكم الإعدام في فرنسا يجب إلغاؤه». وحتى إن كان موقفٌ مشابه قد اتخذته قبل عام من ذلك التاريخ الـOsservatore romano، فهذا لم يشكل بعدُ، فيما أرى، التزاماً شاملاً وغير مشروط للكنيسة الكاثوليكية وللفاتيكان. دون أن يكون هناك أي تشابه، تحديداً (والمقارنة تفرض نفسها هنا من جديد) مع الأوامر والنواهي بخصوص العلاقات الجنسية، والولادة، والإجهاض. (ج. د.)

المسيح. وقام بهذا في الوقت نفسه الذي تصدى فيه أحياناً لفضح القساوسة و«السياسة الكنسية» (كما أدان حكم «الإرهاب» وندّد بالمقصلة باسم الثورة الفرنسية، باسم «حقيقتها»، وذكراها الباقية على الأيام، وروحها - باسم ما «كان يجب» أن تكون عليه، إذ حكم الإعدام قد ظل دائماً «الشجرة الوحيدة التي لا تجتثها الثورات»[13]: «أنا لست من رجالكم المعمَّمين بالقلانس «الحمراء» والمتشبثين بعناد بالمقصلة». وأعود فأشير مرّة ثانية إلى «اللون الأحمر» لدى هوغو).

وفي اللحظة التي باشر فيها هجومه على «الصرح الاجتماعي للماضي» الناهض فوق «ثلاثة أعمدة، الكاهن، الملك، الجلاّد»، يستعيد هوغو «الشريعة السمحاء للمسيح» ويذكّر باليوم الذي يجب «أن تَنْفذ هذه الشريعة أخيراً إلى القانون ليشع ضياؤها من خلاله[14]». إنه يتمنّى

---

[13] مقدمة «اليوم الأخير لمحكوم بالإعدام»، في فيكتور هوغو، «كتابات حول حكم الإعدام»، المصدر السابق، 2: 12: «(..) منصة الإعدام هي الصرح الوحيد الذي لا تدكّه الثورات. ويندر، في الواقع، أن تكون الثورات مقتصدة في سفك الدم البشري، وهي بقدومها لتشذيب المجتمع وتقليم أغصانه، واجتثاث رأسه، تلاقي عناءً كبيراً في التخلّي عن مقص حكم الإعدام». (ج. د.)

[14] المصدر ذاته، ص: 38: «لن يختفي النظام البشري باختفاء الجلاد (..) فالحضارة لا تعدو كونها سلسلة من التغيرات المتلاحقة (..) شريعة المسيح السمحاء سوف تَنْفذ أخيراً إلى القانون ليشعَّ ضياؤها من خلاله، وسوف يُنظر إلى الجريمة على أنها مرض، وهذا المرض سيكون له أطباؤه الذين سيحلّون محل قضاتكم، ومستشفياته التي ستحلّ محل سجونكم. فالحرية والعافية سوف تكونان صنوين متشابهين. فتسكب المراهم والزيوت حيث تستخدمون الحديد والنار. وسوف يعامل بالإحسان الداء الذي كان يعالج بالغضب. سوف يكون هذا الأمر بسيطاً وسامياً. إنه الصليب محلَّ المشنقة. هذا كل ما في الأمر».

«Mutatis mutandis- بتغيير ما يجب تغييره»، وكي نقول هذا بإيجاز شديد، فهذه الإشارة إلى مستقبل يُصار فيه إلى علاج الشر كمرض، أعتقد بأنها تمهيدٌ، من بين أمور أخرى، لما جاء لاحقاً من تأملات لدى ريك حول الاختفاء في المستقبل للقصاص عموماً، سوف يحصل هذا بعد أن تكون البشرية قد فهمت، «مثل» فرويد و«من» فرويد، بأن الشعور بالذنب لا شعورياً يسبق ارتكاب الجريمة. فالاعتراف (في عيادة التحليل النفسي) اعترافاً عاماً للجميع سيحتل محلَّ القانون الجزائي، وفي نهاية هذا الكتاب تحديداً وهو (الحاجة للاعتراف، المصدر السابق) يقول ريك، باسم فرويد، ومفوضاً من طرفه، بأنه يعارض حكم الإعدام: «أؤكد بأني خصمٌ لا يلين لجريمة القتل، ما كان بصورة جريمة فردية أو بصورة تدابير قمعية تمارسها الدولة» (ص: 401). وفي الندوة التي نوّهنا عنها، أولي كبير اهتمامي الممكن لنسق ومحاججة كتابات ريك وفرويد، وكذلك لمسألة العلاقة بين التحليل النفسي وعلم الجنايات. (ج. د.).

للرجوع أيضاً، حول هذه المسائل، إلى الفصل السادس من كتابنا الحالي، وهو بعنوان: «روح الثورة».

حينذاك «أن يوسّع جهد إمكانه الثلم الذي أحدثه بكاريا، منذ ستين عاماً خلت، في المشنقة العتيقة المنصوبة منذ قرونٍ كثيرة فوق العالم المسيحي»[15]. ولهذا، فإن ألبير كامو، وإن لم يكن قد جانب الصواب تماماً، يبسّط الأمور قليلاً، بصدد هذا الموضوع وغيره من المواضيع أيضاً، عندما يزعم في «تأملات حول المقصلة»[16]، تلك التأملات الجميلة والشجاعة، بأن حكم الإعدام لن يستطيع الاستمرار في عالم لا ديني، أو أن إلغاءه يمرّ عبر الرجوع إلى الممكن الإنساني والملحد[17]. أما المسيحية فلديها منابع أخرى لـ«التقسيم» الداخلي، والجدل الذاتي، والتفكيك الذاتي[18].

لا يمكننا معالجة قضية حكم الإعدام في الغرب (ولعل هذا المفهوم للقانون الجزائي، «بالمعنى الحرفي الدقيق»، هو في جميع الأحوال محض أوروبي، ولعلّ حكم الإعدام ليس «عقوبة» من بين عقوبات أخرى، ولاحقاً، من بين حقوق أخرى، ولا حتى، بالتالي، عنصراً من عناصر القانون الجزائي)، ولا يمكننا التعرّف على مرتكزاتها العميقة ما لم نأخذ بالحسبان

---

[15] المصدر السابق، ص. 12.

[16] نشرتها أولاً «لانوفيل ريفو فرانسيز» (يونيه – يوليه / حزيران – تموز 1957)، ثم أُعيد نشرها في «تأملات حول حكم الإعدام» (بالتعاون مع أ. كوستلر)، باريس، كالمان – ليفي، 1957. يمكن الآن قراءتها في مجلد «دراسات» من «الأعمال الكاملة» لألبير كامو، باريس، غاليمار، مكتبة البلياد، 1965. (ج. د.).

[17] «في واقع الأمر، كان حكم الإعدام على مرّ العصور عقوبة دينية (..) فالقيم الدينية، وخاصة الاعتقاد بالحياة الأبدية، هي وحدها القادرة على دعم العقوبة الإلهية بالموت، ما دامت تلك القيم تمنع، حسب منطقها الخاص، أن يكون ذلك الحكم نهائياً وغير قابل للإصلاح. ولا تكون العقوبة حينذاك معلّلةً إلا حيثما لا تكون عقوبة إلهية. والكنيسة، على سبيل المثال، قبلت على الدوام بضرورة وجود حكم الإعدام (..). ولكن ما معنى التعليل في المجتمع الذي نعيش فيه، والذي، بمؤسساته وتقاليده على حدٍ سواء، قد نُزعت منه صفة القداسة؟» ألبير كامو، «تأملات حول حكم الإعدام»، المصدر السابق. (ج. د.).

[18] ارجع إلى جان – لوك نانسي، «تفكيك المسيحية» في «الدراسات الفلسفية»، الكتاب الرابع، 1998، وإلى جاك ديريدا، «اللمس. جان – لوك نانسي»، المصدر السابق، ص: 68 وفي مواضع غيرها. (ج. د.).

الخطاب اللاهوتي - السياسي الكامن في جذورها، والذي كان دائماً هو السند الذي نهضت عليه. لأن حكم الإعدام كان على الدوام بتأثير تحالف بين رسالة دينية وسيادة الدولة (وهذا إذا افترضنا، لدى حديثنا عن «تحالف»، بأن مفهوم الدولة لا يقوم في العمق على جوهر ديني).

وسواءً أتعلّق الأمر أم لم يتعلّق بحالات متقابلة متجاوبة مثل حالة سقراط، أو المسيح، أو جان دارك، أو الحلاّج، فالأمر يُحسم، بصورة نموذجية، انطلاقاً من اتهام ديني (انتهاكاً أو خيانة لشريعة مقدسة)، تطلقه أو توحي به سلطة دينية، تستلم المبادرة منها سلطة الدولة، التي تقرّر الحكم بالموت - وتنفّذه من بعد ذلك. ففي صورة العاهل الملكي، أو الشعب، أو الرئيس، أو الحاكم، إلخ، يكون تعريف سيادة الدولة بالتالي من خلال سلطة الحياة والموت على الرعايا. وإذاً، من خلال الحق باتخاذ التدبير الاستثنائي، من خلال الحق بالارتفاع، إذا أمكن القول، فوق القانون والحقوق. وعلى هذه الصورة يعرّف شميث الحاكم السيّد: فهو مالك القدرة في اتخاذ قرار استثنائي، والحق بتعليق القانون وإلغاء الحقوق. وما يزال هذا الحق ماثلاً من خلال صورة الرئيس؛ ولكنه بارتباطه بتفويض انتخابي لفترة محدّدة، فيمكن لهذا أن يمسّ حرية وسخاء حقّ العفو الذي يمكن أن يكون عليه ضغط من الاعتبارات الانتخابية أو الرأي العام، وهذا لا يكون في حالة العاهل المطلق من خلال الحق الوراثي والإلهي.

في جميع الحالات، لا يمكن إعادة النظر في حكم الإعدام، بطريقة جذرية، مبدئية، غير مشروطة، ما لم توضع سيادة الحاكم السيّد موضع المناقشة أو التحديد. وهذا ما حاول بكاريا العظيم[19] فعله وكان أن حوصر هناك داخل واحدٍ من تناقضاته العديدة.

---

[19] «باسم أي حق يبيح البشر لأنفسهم قتل نظرائهم من بني البشر؟ هذا الحق ليس بالتأكيد الحق الذي تستند عليه السيادة والقوانين»، سيزار بكاريا، «حول الجنح والعقوبات»، المصدر السابق، والمقدمة بقلم روبير بادنتر، ص: 126 (ج. د.).

إ. ر.- ولهذا السبب تم تنفيذ الحكم بلويس السادس عشر. فكان لا بدّ من وضع نهاية للسيادة الملكية لتأسيس سيادة الأمة. وهكذا يكون وضع مبدأ جديد للسيادة محلّ مبدأ قديم.

ج. د.- ولكن أُعيد تأسيس سيادةٍ لم يتم التخلي العميق فيها أبداً عن المبدأ القديم، وهذا أقل ما يمكن قوله، رغم المرور عبر «شعب» من «المواطنين». فقد لبس هذا المبدأ، من بين وجوه أخرى، وجه حكم «الإرهاب»، حتى، كما سبق أن أشرنا، وإن كان من بعد اعتناق روبسبيير لحكم الإعدام وكان من القائلين بإلغائه، ومن بعد سلسلة من التسويفات تأجيلاً للإلغاء، ورغم مرافعات كوندورسيه البليغة، قد حصل أن الهيئة التشريعية قد انفضّت على الوعد، مع نهاية 1795، بوضع حدّ للعقوبة القصوى عندما يحل السلام من جديد («السلام الشامل») ويتم الإعلان عنه علانية! «اعتباراً من تاريخ نشر السلام الشامل، سوف يُصار إلى إلغاء حكم الإعدام في فرنسا».

وتطلّب هذا الأمر مرور قرنين من الزمن. فهذا طويل جداً أو قصير جداً نظراً لضخامة مثل هذه الحادثة وانبثاق مثل هذا العارض، وفق المعيار المنتقى - هنا، يطيب لي القول، بكلمة مختصرة، المعيار التاريخي للسلام الأوروبي، في أوروبا - ما بعد الثورات والهادئة نسبياً، المطمئنة الواثقة، الشاعرة بالأمن، أوروبا التي يتم بناء ديمقراطيتها بجهد دؤوب. إذ في كل مكان ألغي فيه حكم الإعدام، داخل ذلك الاتحاد الأوروبي، الذي جعل فيه شرطه، كان لا غنى عن بعض الضغط من مصادر دولية. لقد اقتضى الأمر تحديد السيادة؛ حتى حيثما كان الإلغاء، ضمن الصيغ البرلمانية، وحسب الظواهر، قراراً وطنياً، داخلياً، عفوياً، سيّداً، كما هو الحال في فرنسا. ففي مواجهة الرأي العام - المحبّذ حينذاك وربما حتى اليوم لحكم الإعدام -، أنا على يقين بأن البرلمانيين

الفرنسيين الذين ألغوه في 1981 (بما في ذلك نواب اليمين، كجاك شيراك مثلاً) لم يلقوا أسماعهم إلى صوت القلب لا غير ولا فعلوا ذلك استجابة لاقتناع مبدئي. بل كانوا يعلمون بأن ذلك النزوع الأوروبي والدولي سوف يكون كاسحاً ويتعذّر مقاومته. الصين والولايات المتحدة ما زالتا تقاومان المدّ، ومعهما عددٌ من البلدان العربية - الإسلامية.

في جميع الأحوال، من المستحيل تناول مسألة حكم الإعدام بالبحث دون الكلام عن الدين، وعمّا، عن طريق مفهوم السيادة، يستمد فكرة الحق من الدين، وعندما أتكلم عن تحالف لاهوتي - سياسي أو لاهوتي - قضائي - سياسي، في الأساس أو في المبدأ لحكم الإعدام، ولوضعه قيد العمل، وعندما أستند أيضاً إلى مفهوم السيادة (على حياة وموت المخلوقات أو الرعايا، بما في ذلك حق العفو ضمناً)، فأنا لا أضع ثقتي بمفهوم «جاهز سلفاً» حول اللاهوتي - السياسي، وأن الأمر لا يتطلّب سوى «تطبيق» حكم الإعدام على واحدة من تلك «الحالات» أو النماذج. كلا، على العكس، بل قد يطيب لي القول بأنه ليس بالإمكان الشروع بوضع اللاهوتي - السياسي، وحتى الأونطو - لاهوتي - سياسي، على بساط التفكير إلا انطلاقاً من ظاهرة القانون الجزائي الذي يطلق عليه اسم الحكم بالإعدام.

وللحقيقة، فالأمر هنا يتعلّق بظاهرة القانون الجزائي أو بمادة من مواده، أقلّ مما يتعلق، ضمن هذا العرف المتوارث، بالشرط شبه المتعالي للقانون الجزائي وللقانون عموماً. وكي نقول الأمر بصورة مختصرة ومختزلة، سوف أنطلق مما يُفترض بأنه شكّل عندي منذ فترة طويلة أكثر المعطيات دلالة وإثارة للذهول، وأكثرها انذهالاً أيضاً في تاريخ الفلسفة الغربية: فلم يقم، «على حد علمي»، أي فيلسوف، «بصفته تلك»، «وفي خطابه الفلسفي منهجياً وبمعنى الكلمة»، كما لم تقم أي فلسفة «بصفتها تلك»، بالتشكيك بمشروعية حكم الإعدام. فمن أفلاطون إلى هيغل، ومن

روسّو إلى كانط (وهذا الأخير هو الأكثر تشدّداً بين الجميع)، كلٌّ على طريقته، وأحياناً مع بعض التحفظ والشعور بالندم (روسّو)، وقفوا جميعهم «مع» حكم الإعدام.

وفي حداثة ما بعد هيغل، استمر هذا الأمر، «إمّا» تحت شكل خطابات صريحة (مثل بودلير، يبدي ماركس اشتباهه بمصالح القائلين بالإلغاء من أجل إنقاذ رؤوسهم، «أو» أثناء الحقبة القصيرة لثورة 1848 مع إلغاء حكم الإعدام للجريمة السياسية – وهوغو نفسه هو من صاغ ذلك الاشتباه –، «أو» في حقبة المظاهرات الكبرى المطالبة بالإلغاء، والتي كانت لهذا الأخير فيها مشاركة فعالة وعظيمة[20])، و«إمّا» تحت الشكل المقلق من خلال الصمت والتجاهل، كما لو لم تكن تلك القضية مشكلة فلسفية جديرة بأن تعالج. وهنا لم يعد بالإمكان تعداد حالات الصمت، علماً بأنها مختلفة دون شك في مبادئها الضمنية، من هايدغر (المفكر بالوجود – من – أجل – الموت، والذي، «على حدّ علمي»، لم يتطرق أبداً

(20) شارل بودلير، «يا بلجيكا المسكينة!»: «(إلغاء حكم الإعدام. فيكتور هوغو يهيمن مثل كوربيه. قالوا لي بأن 30000 رفعوا عريضة في باريس لإلغاء حكم الإعدام. 30000 شخص هم مستحقون لذلك الحكم. أنتم ترتجفون، إذاً تعلمون سلفاً بأنكم مذنبون. على الأقل أنتم أصحاب مصلحة في هذا الشأن. والحبّ المفرط للحياة انحدارٌ نحو الحيوانية)»، «الأعمال الكاملة»، باريس، غاليمار، مكتبة البلياد، الجزء الثاني، 1976، ص: 899. وهناك تأويل بصدد كلمة أصحاب «مصلحة»، التي تحمل جانباً كبيراً من «الهجوم» (ومن الاتهام، الكانطي في مبدئه أو شكله، وفي الرهان الإشكالي الذي نشتغل عليه منهجياً في هذه الندوة): «أيها المطالبون بإلغاء حكم الإعدام، – دون شك أنكم «أصحاب مصلحة» كبيرة» (المصدر ذاته، ص: 1494).

بوجود هذا التحالف للقسوة الفاسدة، والضلال المعادي للسامية أحياناً بصورة مخيفة، كما نوّهت إلى ذلك في «أعطوا الوقت» (باريس، غاليله، 1991، ص: 166 – 167)، والبصيرة التاريخية، والتقصّي المسيحي المعادي للمسيحية، لم يخطئ بودلير، كما أرى، ولا أخطأ كورتيس، حول جوهر «التضحية» في حكم الإعدام. «حكم الإعدام ناتج عن فكرة صوفية، غير مفهومة إطلاقاً اليوم. حكم الإعدام لا يهدف إلى «إنقاذ» المجتمع، مادياً على الأقل. إنما يهدف لـــ«إنقاذ» المجتمع والمذنب (روحياً). كي تكون التضحية كاملة، يجب أن يرافقها قبول (وهذه أيضاً حجّة كانطية!) وفرح من طرف الضحية. فإعطاء الكلوروفورم للمحكوم بالإعدام يتضمن عدم تقوى، لأن ذلك ينتزع منه الشعور بعظمته كضحيّة ويعطّل عليه فرصة الدخول إلى الجنة» (المصدر ذاته، الجزء I، ص: 683. وأشكر جنيفر برجوريك للفت انتباهي إلى هذين النصّين لدى بودلير). (ج. د.).

لمشكلة حكم الإعدام الذي كان يرى بالتأكيد أنه لا يجوز له معارضته) إلى سارتر، إلى فوكو وإلى كثيرين غيرهم.

على حدّ علمي، لم يخصّ ليفينا الموضوع إلا بجملة يتيمة في 1987، بعد إلغاء الإعدام في فرنسا: «لا أعلم إذا كنتم ترتضون هذه المنظومة المعقدة قليلاً والقائمة على الحكم (وفق الحقيقة) وعلى المعالجة (داخل نطاق الحب) بصدد من صدر بحقّه حكم. أنا أرى بأن تعليق العمل بحكم الإعدام أمر جوهري للتعايش بين الإحسان والعدالة[21]». ولكنه يحاول، مثل كانط وهيغل، تخليص الشريعة التوراتية والرومانية حول الثأر من تأويلها المتداول - الانتقام، المعاملة بالمثل، إلخ، أي ما كان يتصدّى له تحديداً إنجيل متّى (الآيات، 38 – 44)، ليرى فيها، مثل كانط، بالضبط، الأصل والأساس العقلاني للعدالة الجزائية[22].

---

[21] «يا إيمانويل ليفينا، من انت؟»، حديث مع ف. بوراييه، ليون، لامانيفاكتور، 1987، ص: 97، وكي نعطي هذا القول مداه الكامل، ضمن فرضيتي الخاصة/ «على سبيل الجرد العام»، الا وهي فرضية تقول بوجود تواطؤ جوهري بين الفلسفة «بصفتها كفلسفة»، وحكم الإعدام، ولبيان هذا نتوقف عند نقطتين، فمن طرف، لا تقدّم جملة ليفينا نفسها على انها برهان «فلسفي» ضمن نطاق «العدالة» أو «القانون»، وإنما ضمن نطاق «الإحسان»، ذلك التصوّر المسيحي (ارجع إلى الجملة أعلاه). كما أن ليفينا يستشهد بمتّى في الصفحة التالية. فالفضيلتان، «الحب» أو «الإحسان»، هما في صميم الجواب المطوّل لدى ليفينا، الذي يذكر عفو الخاطر حكم الإعدام. ومن طرف ثانٍ، فقولة ليفينا تنتمي بالضبط إلى خطاب حريص على ألاّ يندرج ضمن إطار الأنطولوجيا، وإنما على أن يمضي إلى ما هو أبعد مدى من كون الفلسفة انطولوجيا العرف اليوناني. ومن الحديث الأخير من «الأحاديث التلمودية الأربعة» (مينوي، 1968، ص: 158)، يشير ليفينا بشكل عابر: «لا تبيح الشريعة اليهودية الحكم بالموت بأغلبية صوت واحد». (ج. د.).

[22] لا يكتفي ليفينا بأن «يسوّغ» قانون الثأر، بل يرى فيه أصل «العدالة» بالذات فقانون الثأر من شأنه العمل على إطلاق «رسالة شمولية»، «تشريع وحيد للجميع». ولن يكون على الإطلاق «طريقة للاستمتاع بالانتقام والقسوة حيث يمكن أن يغرق الوجود الرجولي. فمثل هذه الإيحاءات كانت غريبة عن روح التوراة اليهودية. إنها قادمة من الوثنيين (وهذا ما كان متّى، من جانبه، يصف به قانون الثأر بأنه: شيء وثني). إنها قادمة من مكيافيلي. إنها قادمة من نيتشه. (..) المبدأ ذو المظهر القاسي جداً الذي تتحدث عنه التوراة هنا، لا يبتغي سوى العدالة (..) ولم يطبق الحاخامات أبداً ولا فهموا هذا النص بحرفيته. بل أوّلوه على ضوء الروح السائدة في التوراة بمجملها (..). إن التوراة تدعونا إلى روح الوداعة» («قانون الثأر»، في «الحرية الصعبة»، باريس، ألبان ميشيل، 1963، ص: 178 – 179).

ومن بينهم نفرٌ كانوا دون شك، في أعماق نفوسهم، في رعب حيال العقوبة القصوى دون أن يروا بأن من واجبهم أن يكرّسوا لها مناقشة فلسفية؛ وهذا، على ما يبدو لي، هو حال ليفينا. وآخرون منهم ظنوا، خطأً أم صواباً، بأنهم يرون في الأمر ظاهرة خاصة أو أثراً بسيطاً يفاقم المنظومة الجزائية، وحتى نظام الحبس عموماً. أو أنها بنية فوقية للأصول القضائية التي يجب إعادة توجيهها إلى مستقرها في البنية التحتية وإلى «مصالح» «الدرجة العليا» (الاجتماعية - الاقتصادية - السياسية). وأما الذين جاهروا بخطاب معادٍ لحكم الإعدام، فلم يفعلوا ذلك، على ما أعلم وهذه هي فرضيتي المؤقتة، بطريقة «فلسفية» دقيقة. فهم كانوا إمّا من الكتاب (في فرنسا فولتير، هوغو، كامو)، وإمّا من رجال القضاء أو أهل القانون (بكاريا، في المقام الأول، والذي كان تأثيره بالغاً وحاسماً في القرن الماضي، والذي سوف أعود للكلام عنه كي أزيد من تعقيد الأمور قليلاً لبعض الوقت، وروبير بادنتر، بالتأكيد، إلخ.).

إذا كانت هذه «الواقعة» الجماعية وذات الدلالة البعيدة يمكن أن تتحقق، فيجب علينا حينذاك التساؤل عن نقاط «التلاحم»، إذا صحّ هذا القول، بين الفلسفة وبتحديد أكبر الأنطولوجيا، في جوهرهما أو، والأمر هو هو، في العرف المشترك بينهما، إذاً التساؤل عن نقاط «التلاحم» مع اللاهوت السياسي في حكم الإعدام ومع مبدأ السيادة الذي، عَبْر وجوه مختلفة، يهيمن عليها بصورة طاغية.

هذا «التلاحم»، الذي هو في آن معاً قوي وهشّ، تاريخي وغير طبيعي (ولهذا تخطر لي هنا فكرة هذا «التلاحم» التقني)، بين الأنطولوجيا واللاهوت السياسي في حكم الإعدام، هو أيضاً ما تماسك

دون أن أستطيع هنا الرجوع إلى القراءة الضرورية لهذا القول، أكتفي بالتذكير بما يلي: هذا التمييز بين الحرفية والروح، لم يكن معتمداً فقط لدى الحاخامات وإنما كان، حرفياً، الحجّة الجوهرية لدى كانط وهيغل في مرافعتهما «دفاعاً» عن قانون الثأر، و«دفاعاً»، بترابطٍ لا فكاك له، عن حكم الإعدام. (ج. د.).

على الدوام سويّاً، ضاماً أو حافظاً، في بوتقة واحدة، «الفلسفي» (الميتافيزيقي أو الأنطو-لاهوتي)، و«السياسي» (على الأقلّ حيثما هو محكوم بتفكير حول المدينة - POLIS - أو الدولة ذات السيادة) ومفهوماً ما عن «خاصيّة الإنسان»: خاصية الإنسان قد تكون قائمة على قدرته بأن «يجازف بحياته» في التضحية، بأن يرتفع فوق الحياة، بأن تكون له قيمة، من خلال كرامته، أكثر من حياته وبما يختلف عنها، بأن يعبر من الموت نحو «حياة» لها قيمة أكبر من الحياة. وهذا ما جاء لدى أفلاطون - EPIMELEIA TOU THANATOU - بأن الفلسفة تحضّ على ممارسة الموت والتدرّب عليه؛ إنها الكرامة (WURDE) التي لا مثيل لها لدى الشخص الإنساني الذي، في سبيل الغاية لذاتها وليس الوسيلة، حسب كانط، يقوم بإعلاء شرطه ككائن حيّ «شرفه» هو في أن يُدرج حكم الإعدام في قوانينه، وهذا هو الكفاح من أجل اعتراف الضمائر والذي يمرّ في رأي هيغل بالمجازفة بالتضحية بحياته نفسها؛ إنه الوجود - من - أجل - الموت للـDASEIN، الذي هو وحده القادر «بالفعل» على الموت، بينما الحيوان حسب هايدغر يصل إلى نهايته ويَنفق، إلخ.

يكون حكم الإعدام بالتالي، كما الموت بالذات، «خاصيّة الإنسان» بالمعنى الدقيق المحدد. ومع خشيتي من أن أصدم من جديد أولئك الذين لا يريدون أن يستوعبوا، سوف أتجرأ وأقول بأن حكم الإعدام قد تجاوب باستمرار مع المرافعات ذات الطابع «الأنسني» بكل عمق. وهذا ما يصدق على القانون الأوروبي (أنا لا أعلم إن كان هناك من «حكم بالإعدام»، جدير بهذا الاسم إذا سمحت لنفسي بقول هذا، خارج نطاق القانون الأوروبي، رغم جميع ظواهر القتل الجماعي، وحتى المنظمة طقوسياً والتي يقضي الحس السليم بمعاينتها خارج أوروبا). يصدق هذا الأمر إذاً، عند التقاطع الفريد - ونحن في أوروبا بعينها - بين، «من طرف»، العرف التوراتي (مباشرة بعد قولة: «لن تقتل»، يأمر الرب في «الأحكام»،

التي هي قانون جزائي حقيقي مكتمل البنيان، بقتل جميع من يخرقون هذه الوصيّة أو تلك، ويجب أن نعود لنتكلم عن قانون الثأر الذي يثور الجدل بشأن تفسيره،) و، «من طرفٍ آخر»، العرف الأنطو - لاهوتي الذي استعرضته منذ قليل.

منذ فترة بعيدة، أنا إذاً على اقتناع بأن تفكيك مرتكزات التفكير (لن أقول مرتكزات منصة الإعدام) التي ينهض فوقها الخطاب الفلسفي بصدد حكم الإعدام ليس ضرورة مثل باقي الضرورات، نقطة تطبيقات خاصة، وإذا كان بالإمكان استخدام مفردات فن العمارة والبناء، فحكم الإعدام يكون في موضع واسطة عقد القنطرة أو غَلَقُها، أو، إذا كنتِ تفضلين، فهو اللبنة، الالتحام كما كنت أقول للتوّ، بين الأنطو - لاهوتي - سياسي، البنية الداعمة التي توفّر ارتفاع البنيان، مع التمييز بين الطبيعة والتقنية، وكل ما لفّ لفَّ الطبيعة - التقنية (/ PHYSIS / TEKHNE, PHYSIS NOMOS, PHYSIS / THESIS)، إنه شيء غير طبيعي، حقٌّ تاريخي، حقّ إنساني بالتخصيص وعقلاني بالزعم.

كانط، الذي أريد أن أعود إليه قليلاً، خيّل إليه أنه تعرّف على «إلزام منهجي» وعلى فكرة «مسبقة» عن العقل الخالص في قانون جزائي لا يكون ممكناً ما لم يرد فيه حكم الإعدام، وما لم يكن محكوماً بـJUS TALIONIS - قانون الثأر - المطلوب إعادة تأويله. فعندما أقول «خطابٌ فلسفي عن حكم الإعدام»، وبالتالي خطاب «مطلوبٌ تفكيكه»، لا أوجّه تفكيري إلى مجرّد خطاب «حق الموت»، السائد في أغلبية الدول - القومية التي حافظت على حكم الإعدام حتى تاريخ 1990 تقريباً (منذ عشرة أعوام، غالبية الدول - القومية هي التي، بطريقة أو بأخرى، وضعت نهاية لحكم الإعدام، وبالتالي فعملية «التفكيك» تمضي متسارعة، بحساسية ودلالة كبيرة، وينطبق هذا أيضاً على السيادة، والدولة - القومية، والدين، إلخ).

وفي رأيي أيضاً، دون أن أجعل الأمور متناظرة على الإطلاق، بطبيعة الحال، أن هذا ينطبق على خطاب الإلغاء (الذي باتجاهه، كما تعلمين، يمضي تعاطفي الأعمق اقتناعاً). فهذا الخطاب طلباً للإلغاء، يبدو لي قابلاً للتحسين بصورة كبيرة، ويبدو هشّاً فلسفياً وسياسياً، وعلى درجة من قابلية التفكيك، إذا كنت تفضلين هذا التعبير، وذلك لـ«ثلاثة أسباب» على الأقل:

أ- بادئ ذي بدء، إن المحاججة الداعية للإلغاء تميل إلى الهشاشة، عندما تستلهم منطق بكاريا، وهذا هو الوارد على الدوام تقريباً. نستطيع أن نقول هذا مع إعطائنا بكاريا، كما حصل في الغالب منذ نهاية القرن الثامن عشر، التكريم المستحق لهذا الرجل العظيم ولمبادرته التاريخية. ولو طبقنا لائحة الاستثناءات التي وضعها بكاريا لتعليق الحكم بالعقوبة القصوى، فسوف نسمح بتلك العقوبة على مرّ الأيام تقريباً. فحالما يصبح نظام المجتمع مهدداً، أو في كل مرّة لا يكون قد عرف بعد الاستقرار والطمأنينة، يكون إعدام المواطن مقبولاً، في نظر بكاريا، حتى وإن كان حكم الإعدام بالنسبة إليه ليس «حقاً». بتعبير آخر، وهنا نلامس إحدى أكثر مضاعفات المشكلة غموضاً، ما دمنا لم نعرّف تعريفاً واضحاً مفهوم الحرب، والفرق الدقيق بين الحرب الأهلية، والحرب القومية، وحرب الأنصار، و«الإرهاب» - داخل ديارنا أو خارجها -، إلخ. (وتلك مجموعة مفاهيم كانت وتبقى أكثر من أي يومٍ مضى إشكالية، غامضة، عقائدية، قابلة للتلاعب)، فإلغاء حكم الإعدام داخل الحدود الآمنة لأمة مزدهرة وتعيش السلام سوف يظل أمراً محدوداً جداً، مريحاً، مؤقتاً، مشروطاً - أي غير مبدئي. سوف يكون الإلغاء مشروطاً، كما رأى بكاريا بنفسه على أي حال - وهذا يعطينا مادة للتفكير الطويل اليوم - بحسن سير عمل السوق الليبرالي[23].

---

[23] «لا يمكن البتّ بفائدة موت مواطن ما إلا لسببين: أولاً إذا، رغم حرمانه من حريته، كان ما يزال لديه علاقات وسلطة بحيث يشكل خطراً على حرية الأمة، وإذا كان يمكن لوجوده أن يحدث ثورة خطيرة على صيغة الحكم القائم. يصبح موت المواطن ضرورياً بالتالي عندما تكون الأمة في

من بعد ذلك يعطي بكاريا حكمه، انشغالاً منه بالعبرة الرادعة، فيرى بأن حكم الإعدام ضرورته أقلّ، وبأن «لا جدواه» أكثر من «ظلمه»، كما أنه ليس من القسوة بما يكفي للردع[24]. فالأشغال الشاقة المؤبّدة قد تكون أرهب، وأقسى، على رأيه، وبالتالي فهي أكثر فعالية في فن الردع. هذه النفعية أو هذه «العبرة المثلى» هي ما تصدّى كانط لانتقادها لاحقاً بكل قوة بجناحيها، إذا أمكنني استخدام هذا التشبيه، أكان جناح أولئك الذين يعتقدون بأن الإعدام وسيلة جيدة لتحقيق غاية - الأمن، السلام، رفاه الجماعة أو الأمة، إلخ. - أم جناح القائلين بالإلغاء والذين، في غالبيتهم، مثل بكاريا، يرون عكس ذلك. وهذه الثنائية وسيلة / غاية، المسيطرة على الجدال بين الطرفين (مع أو على حكم الإعدام)، يأتي كانط ليضع في مواجهتها فكرةً عن العدالة و«إلزاماً قطعياً» في القانون الجزائي بما يخاطب الشخص الإنساني كغاية بحد ذاته من خلال «كرامته» (WURDE).

وتجعل هذه الكرامة المذنب مستحقاً للعقوبة لأنه يمكن أن يُعاقب، دون أي اهتمام بالمنفعة، دون أي مصلحة اجتماعية - سياسية من أي نوع.

طريقها لاستعادة حريتها أو لفقدها، في حقبةٍ من الفوضى، عندما يصبح الاضطراب هو القانون السائد. لكن في ظل الحكم المستتب الآمن للشرعية، وفي ظل حكومة تحظى بتأييد مجموع الأمة، محمية جيداً في الخارج والداخل بالقوة والرأي العام، الذي قد يكون أكثر فعالية من القوة، وحيثما لا تعود السلطة إلا للحاكم الحقيقي، وحيث الثروة تشتري الملذات وليس السلطة، لن تعود هناك أدنى ضرورة، لإيراد أي مواطن موارد الهلاك، إلا إن كان موته الوسيلة المثلى أو الوحيدة لردع الآخرين عن ارتكاب الجرائم، وهو السبب الثاني الذي يجعل حكم الإعدام يلبس لبوس العدل والضرورة»، سيزار بكاريا، المرجع السابق، ص: 127. أفلا يمكن قراءة هذه السطور كمرافعة من أكثر المرافعات فعالية تثبيتاً لحكم الإعدام؟ (ج. د.).

[24] «لكن إذا برهنت أن حكم الإعدام ليس مفيداً ولا ضرورياً، سأكون قد نصرت قضية الإنسانية» (المصدر السابق، ص: 126. هذه الجملة وضعها روبير بادنتر كشعار لكتابه: «الإلغاء»، المصدر السابق). وبعد صفحتين، يبذل بكاريا جهده لتبيان تفوق الأشغال الشاقة المؤبّدة، وأنها أقسى من الإعدام وبالتالي فهي أجدى «لصرف أعتى النفوس عن الجريمة»: «(..) فلا التعصّب الأعمى ولا الغرور يبقيان متى ما وضعت القيود والسلاسل، وتحت العصا أو النير، داخل قفص من الحديد، فأوجاع ذلك الشقي بدلاً من أن تنتهي، ليس لها إلا أن تعود من جديد» (ص: 129 - 130). (ج. د.).

فما لم نعمل على أن نُظهر من الداخل، في مكمن قوة المفهوم، الشروخ في مثل هذه المحاججة، وما لم نفكك، إذا فضّلت هذا التعبير، الخطاب من النمط الكانطي، أو الهيغلي، والذي يزعم تعليل حكم الإعدام بطريقة مبدئية، دونما انشغال بالمصلحة، ودونما رجوع إلى أدنى منفعة، سوف نظل نراوح عند خطاب للإلغاء غير ناضج، محدود الأفق، مشروط بمعطيات تجريبية ومؤقتة، في جوهرها، داخل سياق، ضمن منطق الغايات والوسائل، بما لا يصل إلى مستوى المحاكمة العقلية الحقوقية. وهذا «التفكيك» العسير هو ما أحاول القيام به في ندوتي حول الإعدام. ولا يمكنني الآن في هذا المجال تركيب مجمل القضية. بكلمتين موجزتين، يقوم عملي على إظهار التداعي، من الداخل:

1- التمييز الأساسي لمفهوم «العقوبة» لدى كانط، ألا وهو الفرق بين أ) POENA NATURALIS - العقوبة الفطرية - الداخلية والخاصة كلياً. والتي يمكن للمذنب أن يوقعها بنفسه، قبل قيام أي قانون وأي مؤسسة وب) POENA FORENSIS - العقوبة الخارجية -، وهي العقوبة بمعنى الكلمة، يفرضها المجتمع من الخارج عبر أجهزته القضائية ومؤسساته التاريخية،

2- التمييز بين العقوبة الذاتية والعقوبة الخارجية: فالمذنب، كشخص وذات عاقلة، يُفترض فيه، حسب كانط، أن يفهم، ويؤيد، بل يطلب العقوبة - وحتى العقوبة القصوى؛ وهذا يبدّل كل عقوبة مؤسساتية وعقلانية، قادمة من الخارج (FORENSIS)، إلى عقوبة تلقائية ومستقلة، في الداخل أو على التخوم غير الواضحة للعقوبة الداخلية (POENA NATURALIS)، ومن الضروري أن يرى المذنب في الحكم الصادر عليه صواباً، ويجب عليه أن يرى في الحقّ القضائي صواباً لأنه ينصفه - ويأخذ بيده كي يحكم بالموت على نفسه بنفسه. وكي يمضي مع النتائج إلى حدودها القصوى، فالمذنب يكون كمن ينفذ بنفسه رمزياً الحكم الصادر بحقّه. والتنفيذ سوف يكون مثل نحرٍ للذات، أي مثل

SUI - CIDE[25]– انتحار. وليس للحقّ القضائي من استقلالية إلا بوجود التنفيذ الذاتي. «فكأن المذنب يقوم بالانتحار».

عند هذه النقطة، لا يعود بإمكاننا التمييز، تمييزاً قويّاً كل القوة، والتعرّف على نطاق الحقّ الخالص، المنيع[26]، السليم، غير القابل للعدوى بكل ما كان يُراد تطهيره منه: المصلحة، الهوى، الانتقام، المعاملة بالمثل، النزوع للتضحية (علماً بأن العقل الأخلاقي والحقوقي لدى كانط هو بالضرورة ذو جوهر قوامه التضحية)، منطق النوازع، الواعية وغير الواعية، وكل ما أورد فرويد وريك تحت عنوان «قانون الثأر»، بشكله الأقدم والأكثر استعصاء على التحطيم.

لم أقل بأن التنفيذ للإعدام «هو»، في رأي كانط، انتحار. كما أن من الغباء على حدٍّ سواء أن نقول بأن العقوبة القصوى قتل، بصورة خالصة وبسيطة. جميع هذه الخطوط العريضة، والفرضيات، والتناقضات المستعصية، والمفارقات ليست غايتها النهائية أو وظيفتها خلط الأشياء المختلفة بوضوح، قلب التعارضات، تبديل بعضها ببعض، وإنما تعليق، أو إبراز، أو التذكير بضرورة تعليق ثقتنا الساذجة، ثقة الحسّ السليم والاعتقاد الواعي بتمايزات أو تعارضات من مثل داخل / خارج، فطري وداخلي / غير فطري وخارجي (POENA NATURALIS / POENA FORENSIS) ذاتي – وغير ذاتي، ذاتي العقوبة وغير ذاتي العقوبة، التنفيذ والقتل أو الانتحار.

هذه الهزّة التي تهزّ تلك الحدود، وتداخلاتها أيضاً، وعدم استقرارها هي موضع اهتمامي هنا، وليس اهتمامي إعادة إقامة تمايزات

---

[25] suicide – انتحار بالفرنسية-: هذه المفردة مركّبة من اللاتينية sui (للنفس) وcaedes (قتل)، ودخلت إلى اللغة الإنكليزية في 1636 وإلى الفرنسية في 1734.

[26] أبيح لنفسي هنا إحالة القارئ إلى ذلك المنطق حول المناعة – الذاتية، وهو ما حاولت تعميمه في مواضع أخرى، خاصةً في «الإيمان والمعرفة»، المصدر السابق. (ج. د.).

أخرى تعارضية ومطمئنة، بحيث يمكن القول: نعم، هنا، هذا انتحار فعلاً، وهنا، هذا تنفيذ فعلاً و / أو قتل. أو أن يقال: هنا، حصل تنفيذ أو قتل وليس انتحاراً، وهنا، حصل انتحار وليس العكس.

3- إعادة تأويل كانط للـJUS TALIONIS -قانون الثأر-، الذي أعاد بقوة تفعيل أعرافه التوراتية والرومانية، وذلك بزحزحتها عن مواضعها. وهذه قضية ضخمة، أجمة ضخمة متشابكة الأشواك من النصوص التي لا نستطيع إعادة إثارتها هنا. أما كانط فلا بدّ أنه كان أقرب إلى عرفٍ هو حرفياً يهودي أو روماني أكثر من أي مفكّر إنجيلي لا على التعيين (متّى، كما قلتُ للتو، أدان قانون الثأر). وفشل كانط، حسب رأيي، في أمثلة هي على كل حال، تمسّ الجرائم الجنسية - اللواط، الاغتصاب، نكاح الحيوانات - في إيجاد مبدأ للتعادل والتشابه - وبالتالي لإجراء قياسات حسابية. وهذا الهمّ بصدد التعادل (ليس بالمعنى الحرفي أو الكمّي لا غير، وإنما روحياً ورمزياً: وجه ما لا يمكن رسم وجهٍ له) يتقاطع على أي حال، لدى كانط كما لدى هيغل، مع ما كنّا نتحدث للتو عنه بصدد صيرورة - العقاب الذاتي لما هو عقاب - خارجي. فالمساواة (GLEICHHEIT)، من بعد تنظيم الإلزام الشامل للثأر تقوم بادئ ذي بدء على أن الأذى الذي أُوقعه بالآخرين، يجب أن أُوقعه بنفسي على حدٍّ سواء، ومسبقاً. يقول كانط بالحرف: «الأذى غير المستحَق (دون موجب) الذي توقعه بآخر، وسط الناس، توقعه أنت نفسك بنفسك (..). فإذا قتلته، تقتل نفسك بنفسك». أو يقول أيضاً، وهنا أستعين بذاكرتي وليس بالحرف: عندما تسرق الآخر، تحطم مبدأ الملكية وتسرق نفسك بنفسك.

وليست مسألة حكم الإعدام مجرّد مشكلة في الأنطو - لاهوتي السياسي للسيادة، وإنما هي أيضاً، بخصوص حساب ذلك التعادل المستحيل بين الجريمة والعقاب، واستحالة قياسهما كمّياً، واستحالة تقدير الدَّين الواجب تسديده (يقول نيتشه أموراً في غاية القوة حول هذا

الموضوع)، مسألة مبدأ العقل، وتأويل العقل ضمن إطار «مبدأ للعقل»، ولهذا الأخير باعتباره مبدأ الحساب الكمّي. مسألة «التعداد الحسابي» تلك والتفسير الذي يجب تقديمه، «إضفاء العقل» الصائب (REDDERE RATIONEM)، يجب أن تناقش مع غيرها من المسائل، لكن، حسب رأيي، مع التفسيرات الهايدغرية والكانطية معاً لـ«تخليص» و«إخضاع» العقلانية لرسالتها الحسابية. واعذريني إذا كنت لا أخوض هنا في هذا الدرب، إذ سوف يطول الحديث ويصعب أكثر مما يجب، لكني أردت مجرّد الإلماح إلى موقع الضرورة المبدئية.

4- الاستثناء الذي يجب، بكل منطقية، أن يكون كفيلاً بإعفاء الحاكم السيد أو المشرّع (يكتفي كانط خاصة بإيراد شارل الأول ولويس السادس عشر، برعب) من كل إحالة إلى المحاكم ومن كل تنفيذ وفق الأصول، فهذا هو ما يفترض بأنه، بالإضافة إلى حكم الإرهاب، قد أفسد الثورة الفرنسية التي رحّب بها كانط، كما تعلمين، باعتبارها إحدى «العلامات» الدالة، المذكّرة، الممهدة لإمكانية حدوث تقدم في التاريخ الإنساني. هذا الاستثناء السيادي، هذه الحصانة المطلقة، هو ما تميل عديد من القوانين الوطنية مع نمط من القانون الدولي، إلى إعادة النظر فيه، بكل دأب ومع المجازفة بالوقوع في عدد كبير من التناقضات. وما من شك فما من شيء مجاني في كون تلك الحصانة لرؤساء الدول أو الجيوش حتى، لنقل بحذر، عندما توضع موضع الشك من طرف الأصول الجزائية الدولية، تظل كما نعلم، أياً كانت شناعة الجرائم المتهمين بها، درعاً يعيق فرض عقوبة الإعدام عليهم في أي يومٍ من الأيام.

5- استحالة تطبيق حكم الإعدام فعلياً، في اللحظة بالذات التي يحكم فيها كانط بضرورة إدراج مبدئها العقلاني في قانون جزائي يكون جديراً بهذا الاسم وجديراً بالإنسان، جديراً بالشخص الإنساني بما هو غاية بذاته، وذاك لأن كانط يؤكد بكل قوة على الإلزام الذي يفرض،

احتراماً لشخص المحكوم عليه، عدم إيقاع أي «معاملة سيئة» به، وأي عنف قد يؤدي إلى الحطّ من قيمة «الشخص» ضمن «شخصيته الفطرية» الجوهرية، التي لا يمكن المساس بها (تلك التي لا يمكن أبداً خسرانها، حتى عندما يخسر المرء «شخصيته المدنية»)، والحال فلن يكون بالإمكان أبداً البرهان على أن تنفيذ الحكم لا يتضمن أي «معاملة مسيئة» من هذا النمط. كما لا يمكن البرهان أيضاً، بالمنطق الكانطي الكامل، بأن الجريمة اقتُرفت بحرية، بصورة مسؤولة وغير «مَرضيّة» بالمعنى الكانطي وبالمعنى الرائج لهذا الكلمة.

ب- إذا كان خطاب الإلغاء، كما أشرت إليه منذ قليل، يظلّ ضمن حالته الراهنة قابلاً للتكامل، هشّاً، أو، إذا كنت تفضلين، قابلاً للتفكيك، فهذا عائد إلى كونه يضع حدوداً لاحترام الحياة، أو لمنع القتل، في نطاق القانون الوطني، وداخل أرض الوطن في زمن السلم. غير أن مفاهيم الحرب والسلم في أيامنا هذه تبقى حدودها أكثر تقلقلاً وتداخلاً مما كانت عليه في أي يومٍ مضى، بالإضافة إلى تعذّر التمييز بين الحرب الأهلية والحرب الدولية، والحروب التي توصف بأنها عمليات «إنسانية» مفترضة وتشنّها جهات غير حكومية. وحروب الاستقلال غير المرخّص بشرعيتها بصفتها تلك من طرف القوى الاستعمارية، «الإرهاب»، وكل ما يطلق عليه شميث اسم «حرب الأنصار»، هذه في مجموعها ظواهر تثير الاضطراب والبلبلة في مفهوم «عدوّ الشعب» (روسّو).

إن هذه المفاهيم، بسماحها لما يُفترض بأنه «دفاع مشروع عن النفس»، وبإجراء الإعدام على السريع دون «حكم الإعدام» (دون محاكمة، دون قرار حكم، دون تنفيذ علني.. إلخ) تشير إلى أن القضية الجزائية لا تتم داخل نطاق الحياة والموت وإنما في مكان آخر كلياً. وذاك لأن قضية الحكم بالإعدام ليست مجرّد قضية حياة أو موت.

ج- وعلى هذا فإن عدداً لا بأس به من الإعلانات الدولية، منذ

الحرب العالمية الثانية، ظلّت على الأقل بحرفيّتها، دون أي سند، وكان ذلك على أي حال مقصوداً. لا نستطيع دراستها هنا، لكننا نقول، بكلمة مختصرة، إنها راهنت على «حقّ للحياة» (أحد حقوق الإنسان) يقوم على مفهومٍ ومبدأٍ هما من أشدّ المفاهيم والمبادئ إشكالية؛ لقد أمرت بتجنب التعذيب والمعاملات القاسية (وهذا تصوّر سبق أن بيّنتُ ما فيه من التباس غامض)؛ كما أنها على وجه الخصوص، بتجنبها لكل قرار فيه إكراه، صاغت على الدوام مطالب لم تكن لها «قوة القانون»، واضطرت، رغم طيب النوايا، إلى الوقوف عند عتبة مبدأ السيادة والقانون باستثناء الدول - التي اكتُفي بـ«نصحها» بعدم ممارسة حكم الإعدام إلا استثناءً وطبقاً لإجراءات شرعية، تحمي حقوق المتهمين. ولم يكن ضغط الولايات المتحدة (الممثلة غالباً من طرف السيدة روزفلت) قليل الشأن لفرض ذلك الاحترام للسيادة. غير أننا لا نزعم هنا بأننا نعيد تجميع التاريخ الغني للمناقشات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، وقضايا محكمة نورمبرغ، وإرساء مفاهيم الجرائم بحق الإنسانية، والقتل الجماعي، إلخ.

إ. ر.- ألا يقضي الواجب أيضاً، من وجهة النظر تلك، بإعادة فحص ملفّ الـ SHOAH؟

ج. د.- الـSHOAH لا يمتّ بصلة، «بالمعنى الحرفي»، إلى حكم الإعدام. فلم يَرِدْ أبداً أي زعمٍ يدّعي أدنى شرعية، ولا حتى أي طيف من أطياف الشرعية. وما من محاكمة، أو مذنب، أو اتهام، أو دفاع. والإعدامات الجماعية (الإبادة أو القتل الجماعي) تنتمي إلى بنودٍ أخرى غير بند حكم الإعدام. وهذا ما يفسّر، دون تبرئة ساحتهم، كيف شعر نفرٌ بأنهم مخوَّلون (خطأ حسب رأيي) بإدارة المناقشات حول حكم الإعدام (الفردي دائماً والواقع بمواطن محدّد) باعتباره نسبياً أو إحصائياً قليل

الشـأن بالمقارنـة مـع فداحـة الجرائـم بحـقّ الإنسـانية، وأعمـال القتـل الجماعي، وجرائم الحرب، وبالظواهر المجرّدة من كل سند والتي تتعلق بملايين البشر ممّن هم في خطر (سوء التغذية، الإيدز، إلخ.). هذا دون الحديث عن الظاهرة الكثيفة لتعميم الحبس (حيث تفوز الولايات المتحدة بأرقام قياسية في هذا المجال).

لكننا يجب أن نأخذ هنا بعين الاعتبار جميع الظواهر «المدنَّسة» للإعدامات من بعد محاكمات سريعة، بل وحتى سرّيّة. من جهة المبدأ، ووفق القانون الأوروبي، يجب أن يتمّ الحكم بالإعدام بحضور جمهور يكون مطّلعاً على إجراءات المحاكمة وعلى إصدار الحكم ومن ثمّ التنفيذ. ويجب أن يتضمن إعلاماً رسمياً (سابقاً للتنفيذ). وحيثما لا تُستوفى هذه الشروط (في الصين واليابان، على ما يبدو، ودون شك في أماكن أخرى عديدة من العالم وفي لحظات مختلفة من التاريخ)، لا يكون من المؤكد أن بإمكاننا، بكل قوة، الحديث عن «حكم الإعدام».

إ. ر.- ومن هنا الحديث عن «النظافة» التي تحدثنا عنها وخصوصاً إخفاء الآثار. عندما أتكلم عن إعادة فحص ملفّ الـSHOAH، يتجه تفكيري إلى ذلك التطور في تطبيق حكم الإعدام الذي يسعى إلى إخفاء آثار الموت الشرعي. فالطريقة التي يتم بها إعدام المحكومين في الولايات المتحدة، بادّعاء إزالة كل شكل من أشكال الألم، فيها شيء مَرَضي يجعل حكم الإعدام أشدّ إيلاماً عند السعي إلى عدم إنكار التنفيذ وإنما إلى إنكار الألم أو بالأحرى، الأثر المرتبط بالانتقال من الحياة إلى الموت، والذي هو بالضرورة انتقال مؤلم.

وكان في الماضي ما يشبه إضفاء طابع بطولي على المحكوم. فكانت الإعدامات بالبلطة تعيد الأمور إلى نطاق نظرية جسدي الملك، بحيث أن المحكوم بالإعدام يمكنه، لبرهة عابرة، التماهي مع الملك الذي

فُصل رأسه بعنف عن جسده. وفي تاريخ حكم الإعدام، جرى الانتقال إلى الابتهاج الكبير الذي يوفره مشهد الإعدام مع إزالة الألم (المقصلة)، ثم من هذا الابتهاج إلى إزالة آثار العبور إلى الموت. فكان أن استُبعدت المشاهدة المباشرة للإعدام، رغم أن التفكير يتجه جدياً إلى إحيائها عن طريق التلفزيون، وهذا ما يبرهن على كلٍّ بأن التلذّذ بالمشاهدة المتلصّصة وبالاستعراضية ليس لهما من حدود. ولكن فعل الإعدام اليوم، على وجه الخصوص، يميل إلى الامّحاء لصالح التلطيف والتخفيف وبالتالي لاختفاء الرعب الذي يرافق «حتماً» عملية الإعدام. إننا نشعر بشكلٍ ما بالخجل من عنف الإعدام.

ج. د.- «إخفاء الآثار»، كما كنت تقولين.. وهذه مشكلة اللحد الكبرى. ففي اليونان، على سبيل المثال، وفي الحقبة التي كانت فيها أحكام الإعدام مستساغة تماماً - مع سقراط أو أفلاطون -، كان هناك ما هو أدهى من الموت الذي يقع على المواطن الجدير بالاحترام. وذاك أن جسد المحكوم في بعض الجرائم ذات الخطورة الاستثنائية، كان يُرمى من فوق أسوار المدينة. لقد فقد حقّه بأن يُدفن في اللحد. واليوم، في الولايات المتحدة، يكاد يكون العكس هو ما يحصل، حيث يُزعم احترام الشخص الذي يتمّ إعدامه، خاصة في بعض الولايات، مثل تكساس، حيث تطبق أحكام الإعدام بكثرة كبيرة. إنهم يعطون الكلام للمحكوم قبل التنفيذ، فتطبع كلماته الأخيرة، ثم تُعرض على شبكات الإنترنت. وبالتالي يوجد بذلك تبويب حقيقي لـ«LAST STATEMENTS» - آخر الوصايا-، وهي موضوعة «ON LINE» - على الشبكة-، فأقوال المحكوم موضع احترام، وجسده يسلّم إلى الأسرة وبهذا لا تكون الآثار مخفية بقناع. هناك الكثير مما يمكن قوله بصدد الأرشيف المنظور والمسموع للإعدامات في الولايات المتحدة.

إ. ر.- يبدو لي بأن حكم الإعدام ما يزال مرغوباً، بأن له سحره، ولكنه من الآن فصاعداً مرتبط في جانبٍ منه مع نوع من الحالة المرضية الاجتماعية، ثم إن هذا الحكم في البلدان التي تأخذ به، يتزايد تنفيذه بـ«مذنبين مزيفين»، بأشخاص ليس من دليل يبرهن على أنهم اقترفوا جريمة. إن جميع الأخطاء القضائية التي تتجمع في جحافل في الولايات المتحدة وتؤدي إلى تنفيذ الإعدام، تُظهر الطابع «غير السويّ» لحكم الإعدام. وأظن أنه إذا ما أُلغي في الولايات المتحدة، فهذا الأمر سيكون، كما تقول، ليس من وجهة نظر مبدئية، وإنما لأسباب طارئة. فهو سيكون إلغاءً براغماتياً وليس مبدئياً، إلغاءً منافقاً، مرتبطاً إما بالخوف من إعدام أبرياء، أو مرضى عقليين، أو أشخاص مذنبين بالقتل لكنهم ينتمون إلى أقليات من ضحايا التمييز (سود، مرضى جنسيين، مثليين جنسياً، إلخ). إن روبير بادنتر، في حديثه عن الإلغاء في عام 1981، كان قد لاحظ بأن الذين نُفذت فيهم أحكام الإعدام في ظل الجمهورية الخامسة ما كان يجب أن يُعدموا: فهذا كان بريئاً ما في ذلك شك، وثانٍ مختلاً عقلياً، وثالثٌ مقعداً..

ج. د.- صحيح أن التعبير عن القلق الذي بدأت تتزايد مظاهره في الولايات المتحدة يتناول في الغالب المبدأ في حكم الإعدام أقلّ من تناوله للعدد الكبير من «الأخطاء القضائية» التي تؤدي، داخل شروط مشبوهة، وحشية بعدم المساواة فيها، إلى عمليات الإعدام. ربما يجب إيراد بعض الأرقام. فحتى تاريخ اليوم، أقدمت ثلاث وسبعون دولة على إلغاء حكم الإعدام بالكامل، وثلاث عشرة ألغته بخصوص جرائم الحق العام، بخصوص الجرائم غير السياسية كما يقال (وهذا ما يحرّك سؤالنا القديم: أليست الجرائم كلها سياسية في جوهرها، شأن «الجرائم الكبرى» لأولئك «المجرمين الكبار»، الذين، على قول والتر بنجامن،

يهددون حتى أساس القانون في الدولة، التي تسعى لاحتكار العنف - وأفكّر من طرف آخر بمثال موميا أبو جمال[27] الذي ما انفك يطالب بوضعية السجين السياسي): واثنتان وعشرون دولة قامت بإلغائه «عملياً»، وليس قانونياً (والمعيار في هذا التمييز: عدم وجود أي إعدام منذ عشرة أعوام). إذاً، في المجموع العام، من الدول - مائة وثماني دولة - ألغت قانونياً أو فعلياً، حكم الإعدام، وحافظت عليه بالمقابل سبع وثمانون دولة.

ومنذ 1979، تقوم، في كل سنة، دولتان أو ثلاث بإلغائه لتزيد بذلك من نسبة تلك الأكثرية. في 1999، ألغته تيمور الشرقية، وأوكرانيا، وتركمنستان بخصوص جميع الجرائم، كما ألغته ليتوني بما يخص جرائم الحق العام. وفي 1999 نُفّذ حكم الإعدام بأكثر من ألف وثمانمائة وثلاثة عشر شخصاً في إحدى وثلاثين بلداً، وصدر الحكم بإعدام ما يقرب من أربعة آلاف شخص في ثلاث وستين بلداً. لقد نشرت منظمة العفو الدولية AMNESTY INTERNATIONAL هذه المعطيات وقدّمت توضيحاً يهمّنا أكثر من جميع ما سواه، من وجهة النظر الجيو - سياسية (فالكمّي هنا له أهمية أكثر من الحساب الرياضي، إنه كمّيّ بطريقة ديناميكية، إن كان لي أن أُسقط هنا التمييز لدى كانط بشأن «السامي» وقضية الحكم بالإعدام لها بعض العلاقة مع قضية «السامي»، وحتى مع «التسامي»):

إذ أن 85٪ من الإعدامات تمركزت في أربع بلدان: الصين، التي تسبق الجميع بالأرقام المطلقة (على الأقل ألف وسبعة وسبعون). أما أرقام هاتين السنتين الأخيرتين فتبعث على الخوف الشديد. ثم تأتي إيران (على الأقل مائة وخمسة وستون)، ثم المملكة العربية السعودية

---

[27] الاسم الحقيق له هو ويسلي كوك وحُكم بالإعدام في 5 يوليه / تموز 1982 لقتله الضابط دانييل فوكنر وكان الحكم بعد محاكمة مغلقة. وبعد حبسه في سجن غرين في بنسلفانيا، امضى تسعة عشر عاماً في «ممر الموت» من بعد «تأجيل التنفيذ» مرات عديدة. وقد وضع جاك ديريدا مقدمة للكتب التي ألفها في السجن للتنديد بقسوة النظام القضائي ومؤسسة السجون في الولايات المتحدة.

(مائة وثلاثة)، وأخيراً الولايات المتحدة (ثمانية وتسعون). يجب ألاّ ننسى أيضاً جمهورية الكونغو الديمقراطية (قرابة المائة) والعراق (المئات، لكن أحياناً دون محاكمة). حالياً، علاوة على عدد كبير من البلدان العربية ما تزال قوتان «عظيمتان» جداً تحتفظان بحكم الإعدام: الصين، حيث يطبق بكثافة، والولايات المتحدة، حيث يوجد مع ذلك، منذ القرن التاسع عشر، تيار إلغائي قويّ.

في 1972، كما تعلمين، قررت المحكمة الدستورية العليا أن تطبيق حكم الإعدام لا يتوافق مع مادتين معدّلتين من مواد الدستور: الأولى تتعلق بالتمييز، والثانية تتعلق بالـ UNUSUAL AND CRUEL PUNISHMENT (العقوبة غير المألوفة والقاسية)، واعتباراً من ذلك التاريخ، أدرجت المحكمة الدستورية العليا حكم الإعدام في صف «العقوبة غير المألوفة والقاسية». وبالتالي فقد تم، فعلياً تعليق ذلك الحكم.

لم يتم إذاً إلغاء المبدأ، وإنما عُلّق تنفيذ الإعدامات. وهكذا منذ 1972 وحتى 1977، لم يعدم أي شخص في الولايات المتحدة، ولم تستطع أي ولاية خرق المنع الصادر عن المحكمة الدستورية العليا الفيدرالية (والتي شكّك البعض، في حينه، بطابعها غير الديمقراطي، لأن القضاة فيها يعيّنون ولا يُنتخبون. هذا ما أفاض بعرضه أستاذ للحقوق في شيكاغو زاعماً بأن الحكومة الديمقراطية لا يمكنها أن تقف في وجه «الرأي العام» المحبّذ بأكثريته لحكم الإعدام. ومن بعد أن اعترضتُ بأن الديمقراطية البرلمانية لا تخضع للرأي العام وإنما للأكثرية المنتخبة، وأن البرلمان في فرنسا كان قد ألغى حكم الإعدام على عكس ما تريد أكثرية الرأي العام ورغم النتيجة المحتملة لو أُجري استفتاء، ظننتُ أن من البراعة أن أسأله: فكيف تفسّر إذاً كون المحكمة الدستورية العليا علّقت في 1972 حكم الإعدام؟ أليست تلك المحكمة مؤسسة ديمقراطية؟ وكان جوابه «كلا»، وهو ما جعلني أسترسل مع أفكاري. وبالفعل، فلديّ شعور بأن حكم الإعدام، إذا ما أُلغي يوماً في

الولايات المتحدة، سوف يكون إلغاؤه تدريجياً، ولاية من بعد ولاية، إمهالاً بعد إمهال، وليس بقرار فيدرالي واحد).

ومن بعد 1977، ارتأت بعض الولايات بأن الموت بحقنة الرحمة ليس قاسياً ولا غير مألوف، في مقابل الكرسي الكهربائي، أو الشنق، أو غرفة الغاز. وبالتالي عادت الإعدامات، واضطرت المحكمة الدستورية العليا للرضوخ. وفي بعض الولايات مثل تكساس، كانت الإعدامات كثيفة، خاصة أثناء ولاية الحاكم جورج دبليو بوش، المرشّح الجمهوري لرئاسة الولايات المتحدة[28].

رجوعاً إلى مسألة الحالة المرضية التي كنت تتحدثين عنها، فأعراض وجود أزمة حقيقية بدأت تتزايد من الآن فصاعداً في الوعي الأمريكي، خاصة بتأثير من الضغوط الدولية.

ولنأخذ مثالاً. فقد اكتشفوا في ولاية ايلينوا بأن ثلاثة عشر محكوماً بالإعدام كانوا أبرياء، وهم من ساكني الأماكن المعزولة في الأحياء الراقية ذات الأمن المستتب، ومنهم من كان هناك منذ عشرات السنين. لقد اكتشفت براءتهم بصورة عرضية، في إحدى مدارس الصحافة، في إيفانستون، في جامعة نورث ويسترن، على ما أعتقد، قرب مدينة شيكاغو. وكان ذلك حين لاحظ بعض الأساتذة والطلاب وجود مخالفات خطيرة. فكان أن أعيدت التمحيصات وصدرت تبرئة الثلاثة عشر محكوماً! وكان حاكم إيلينوا من الجمهوريين المحترمين، لكنه من مؤيدي حكم الإعدام، ورغم هذا فقد أصدر على الفور أمراً بوقف التنفيذ وتعليق حكم الإعدام قائلاً: «إذا كان هناك هذا العدد الكبير من الأبرياء، هذا العدد الكبير من المحكومين بالإعدام والذين يُكتشف بأنهم ضحايا أخطاء قضائية، فأنا أعلق العمل بحكم الإعدام».

---

[28] انتخب جورج دبليو بوش لرئاسة الولايات المتحدة في 18 ديسمبر / ك1، 2000، وهو من أنصار التطبيق المتشدّد لحكم الإعدام.

ومؤخراً، لدى إحدى إقاماتي الأخيرة في الولايات المتحدة، رأيت في التلفزيون برنامجاً شارك فيه ثلاثة عشر محكوماً بالإعدام تمتّ تبرئتهم: اثنا عشر أسود ومعهم أبيض واحد. فراحوا يحكون سنوات السجن الطويلة، ثم إطلاق سراحهم. دون أي تعويض! واحدٌ لا غير من بينهم تمكّن، من بعد ملاحقات قضائية، أن يحصل على تعويض. ولم يكن بإمكان أي منهم إيجاد عمل، فهم ما زالوا موضع شبهة، حتى من بعد إثبات براءتهم. إن اختبارات الـAND تسمح اليوم بمضاعفة البراهين على الأخطاء القضائية الخطيرة المؤدية إلى حكم الإعدام. واليوم، بات النظام القضائي الأمريكي بأكمله «تحت الفحص» في هذه الأوقات.

أما بوش فهو مشهور، من بين أمور عديدة، بأنه لم يمنح أبداً أي عفو، وأثناء البرنامج التلفزيوني السابق، وجّهوا إليه سؤالاً: «هل تؤمن بأن جميع الذين ترفض منحهم العفو في تكساس هم مذنبون؟» وكان جوابه دون أن يرفّ له جفن: «نعم، في تكساس، جميعهم مذنبون».

وفي جميع الأيام، أثناء ندواتي، في نيويورك، أو شيكاغو، أو إرفين، من ولاية كاليفورنيا، كنّا نكرّس بداية جلساتنا لتحليل الصحافة المكتوبة والمتلفزة حول هذا الموضوع. ومن بين ما أذكر الحالة الشهيرة لمرضة كانت قد قتلت ولديها بتقليد الموت الشرعي الطبيعي (بحقنة الرحمة). وقد رفضت طلب الاسترحام من أجل أن «تلحق بولديها الاثنين» وطالبت بأن تعطى حقنة الرحمة. وقد نُفذ الحكم بتلك المرأة، لأنهم على الأرجح حكموا بأنها سليمة عقلياً.

إ. ر- مع ذلك، يوجد في الولايات المتحدة ما يعادل المادة 122، الفقرة 1 من قانوننا الجزائي (وهي المادة 64 سابقاً)، بما يسمح إبطال حكم الإعدام على المرضى العقليين. فالتنفيذ الذي تشير إليه يدل على تراجع هائل. إذ، في البلدان التي أُلغي فيها الإعدام، جرى تعديل المواد

المتعلقة بالجرائم التي تقع في حالة الخلل العقلي. كانت المادة 64 القديمة تهدف إلى تخليص المجرمين المجانين من المقصلة وإخفاء كل أثر للجريمة[29]. أما الآن، فلم يعد هذا الإخفاء ضرورياً واختفت المادة 64، ونتيجة لذلك، يصبح المجنون القاتل مسؤولاً ويتحمّل المسؤولية بخضوعه لمعالجات شتّى (من بينها التحليل النفسي) كي يدرك فداحة العمل الذي قام به. وبالتالي، إذا كان المجرم المجنون غير مسؤول جزائياً، فلا يُصار اليوم إلى استبعاد ضرورة إدراكه لفعلته حسبما كان معمولاً به قبل الإلغاء. ومن هنا، إمكانية المعالجة، واسترجاع الإدراك العقلي.

ج. د.- سواءً أتعلّق الأمر بـ«المعوَّق عقلياً» أو بالعمر (لكن ما يكون العمر؟ والعمر العقلي؟ فالفرد يمكن أن تكون له أعمار عديدة حسب زاوية النظر التي يختارها الخبراء؛ ونحن نناقش كثيراً هذه القضية في الندوة)، فالتطبيق في الولايات المتحدة يميل إلى التشدّد أكثر فأكثر، أحياناً بمخالفة توصيات القانون الدولي. فهم يهملون أكثر فأكثر الأخذ بفكرة المعوّق الافتراضي أو بصغر عمر المتهمين.

وبخصوص مسألة «رؤية أو عدم رؤية الإعدام أو القسوة»، يتحدث فوكو عن الاختفاء التدريجي للمشاهدة الاستعراضية. بالفعل، لكن بفضل التلفزيون والعرض السينمائي، أصبحنا نشاهد مزيداً من الأفلام التي، بالذريعة المحمودة، ذريعة الإلغاء، تعرّي ليس مجرّد إصدار حكم الإعدام وإنما أيضاً عملية التنفيذ حتى اللحظة الأخيرة. فالمشاهدة بالتالي تكون لاحقة. والتغيّر الحاصل في وسائل الإعلام جعلتنا لا نستطيع الاكتفاء بالكلام عن عدم المشاهدة، وإنما أيضاً الكلام عن تغيير حقل المرئي. فلم

---

[29] أُدرجت المادة 64 في القانون الجزائي في عام 1810، وهي تنصّ «لا جريمة ولا جنحة إذا كان الفاعل بحالة اختلال عقلي أثناء وقوع الفعل». ثم جاءت محلّها في 1992 المادة 122 - 1: «لا يكون مسؤولاً جزائياً كل شخص مصاب، لحظة وقوع الجرم، باضطراب نفسي أو عصبي - نفسي بحيث يكون فاقداً للتمييز أو للسيطرة على أفعاله».

تكن الأمور «مرئية» في يوم من الأيام كما هي عليه حالياً على نطاق العالم قاطبة؛ بل هذا من المعطيات الجوهرية في المشكلة - وفي المعركة. فالمنطق الاستعراضي المرئي يغزو كل شيء، حيثما تقاطعت، أي في كل مكان، إجراءات الموت بـ«تقنية» الصورة. (هذا التقاطع هو ما شدّني إلى «أشباح ماركس»، وإلى ما هو أبعد تاريخاً، فموضوعة الشبح أو بالأحرى الروح العائدة[30]، تطوف حاملة هذا الاسم في معظم كتاباتي، ولا أستبعد أن تمتزج مع موضوعة الأثر بالذات..).

إ. ر.- عالم الأفكار لدينا غزته بالفعل أعداد كبيرة من العروض التي تقدم أطيافاً، وأشباحاً، وأرواحاً هائمة[31]. كما لو أن الشبح أصبح العارض المرضيّ الدال على أرضنا التي تعولمت. وهذا ما يبدو لي منشّطاً بمقدار ما يقوم الحداد على عدم نسيان ما نحن مدينون به للتراث والأموات، لكنه مرعبٌ أيضاً عندما نبدو كالممسوسين إن كان المقصود أن نكون ممسوسين بموتى يتحركون في أعماقنا بطريقة ما هو «واقع»: واقع مميت، شجن دائم لا نهاية له.

---

[30] أنا متمسك أكثر فأكثر بهذا التمييز بين «الشبح» أو «الطيف» من طرف، و«الروح العائدة» من طرف آخر. فعلى مستوى «التخيّل»، تحيلنا كلمتا «شبح» و«طيف» اشتقاقاً إلى الرؤية، إلى الظهور تحت الضوء. فهما تفترضان ضمن هذا المنظور أفقاً في مداه، «برؤية قدوم» ما هو قادم أو راجع، يمكننا أن نلغي، نسيطر، نوقف، أو نمتصّ المفاجأة، استحالة - الرؤية المسبقة للحادثة. فهذه الحادثة تحدث، على العكس، حيثما لا يكون أفق، وحيثما، بهبوطها علينا شاقولياً، من ارتفاع عال، من فوق ومن تحت، لا تتيح أن تكون تحت السيطرة لا بنظرة، ولا بإدراك واعٍ عموماً، ولا بفعل لغوي «محقق للمواصفات» (ذاك الذي ننتدبه غالباً لإنتاج الحادثة علماً بأنه لا يفعل هذا إلا ضمن شرط «اتفاقٍ يعطي مشروعية» وضمن شرط السلطة المؤسسة الكامنة في «أنا أستطيع»، «أنا مخوّل بـ...»، إلخ). أما «الروح العائدة» فتأتي وتعود (الفرادة «بصفتها كذلك» تستدعي التكرار) كما «الذي» من وراء حدوث حادثة لا محدودة الآفاق. كما الموت بالذات. فالتفكير سوياً بالحادثة وهاجسها المؤرّق، هو بالتالي التفكير بالروح العائدة بدلاً من الشبح أو الطيف. (ج. د).

[31] أفكّر مثلاً بفيلم «الحاسة السادسة»، حيث نرى طفلاً يصبح أداة واجبٍ رهيب، لجعل الأحياء يتعاطفون مع الأموات، وجهاً لوجه مع محلّل نفساني لا يمكنه الإصغاء إليه إلاّ لأنه سبق له أن مات. (ج. د).

ج. د.- هذا صحيح، فيبدو بأن شيئاً كالمنطق الشبحي يتخذ اليوم، تقريباً في كل مكان، شكلاً فريداً بحضوره اللجوج. يصدق هذا، بالتأكيد، مع ارتباطه جوهرياً بمسألة التعويض التقني، على التقنية عموماً، وعلى حتمية إقامة الحِداد - والذي لا يمكن اعتباره عملاً مثل كل الأعمال الأخرى وإنما هو العلامة الفارقة بامتياز لكل عمل. ويصدق الأمر أيضاً على استحالة إقامة الحِداد. فالحِداد «يلزم» أن يكون مستحيلاً، والحِداد الناجح هو حِداد فاشل. أما في الحِداد الناجح، فأدمج الميّت بي، أتمثّله في داخلي، أتصالح مع الموت، وبالتالي أصير إلى إنكار الموت وغيريّة الميت - الآخر. أنا إذاً غير وفيّ. وحيثما يكون الإسقاط المأتمي الداخلي موفّقاً، يُلغي الحِداد وجود الآخر. فأنا أحمله على عاتقي، وبالتالي فأنا أنكر أو أضيّق حدود غيريّته اللامتناهية[32].

كما يحدث في حال إعادة دمج المهاجر، أو أثناء تمثّل ودمج الأجنبي. هذا «التأثير للحِداد» لا ينتظر بالتالي حلول الموت. فنحن لا ننتظر موت الآخر كي نمتصّ غيريّته. فالوفاء يحضني في الوقت نفسه على ضرورة وعلى استحالة الحِداد. إنه يأمرني بأن أحمل الآخر في ذاتي، بأن أجعله يحيا في داخلي، بأن أرفعه مثلاً أعلى، أن أجعله في داخلي، وفي الوقت نفسه ألاّ أجعل الحِداد ناجحاً: فالآخر يجب أن يظلّ هو الآخر. إنه فعلياً، حالياً، ميّت ولا مجال لإنكار موته، لكني إذا جعلته في ذاتي كجزءٍ من ذاتي، وإذا، بالنتيجة، «نرجستُ» ذلك الموت للآخر، من خلال حِداد ناجح، موفّق، فأنا ألغي الآخر، أجعله في ذمّة العدم، فأخفّف من وطأة موته أو أنكره. فهنا تكون بدايات عدم الوفاء، إلاّ إذا استمرّ الموت هكذا وازداد تفاقماً أكثر فأكثر.

---

[32] يعود جاك ديريدا هنا إلى التعارض بين الدمج الداخلي الذي جاء به فرويد والإسقاط الداخلي الذي كان من ابتكار ساندور فيرنتسي. فالدمج الداخلي يدل على عملية يقوم الشخص من خلالها بإدخال موضوع إدخالاً خيالياً إلى داخل جسمه، أما الإسقاط الداخلي فيصف الطريقة التي يُدخل بها الشخص مواضيع من الخارج إلى داخل نطاق اهتمامه، وفق آلية (عصابية) مناقضة لآلية الإسقاط الخارجي (البارانويا).

إ. ر.- يبدو لي على العكس بأن الحِداد «الناجح» ليس عدم وفاء. إنه يسمح باستثمار موضوع جديد يعطي ديمومة لذكرى القديم الغابر. نحن نحسن الحِداد على من أحبَّنا أكثر ممن أبغضنا. في الحالة الأولى، نكون أوفياء للحبّ الذي حملناه لذاك الذي مات وهو يحبّ موضوعاً آخر؛ وفي الحالة الثانية، نكون أوفياء للبغض بإسقاطه داخلياً كي نعود فيما بعد وننقله إلى موضوع آخر.

ج. د.- نعم، لكننا نحقق ديمومة الموضوع المحبوب بخيانته، بنسيانه. يجب تماماً، يجب «تماماً» نسيان الميت، كما قلت في أحد الأيام، وهذا بالعمق هو بالذات الضرورة المادية القصوى، «الطعام واجبٌ بالضرورة»[33]. والوفاء غير وفيّ.

إ. ر.- صيغة «الوفاء غير الوفيّ» أو «الحِداد الناجح كحِداد مستحيل» يذكّر وضوحاً بالطابع المزدوج للكآبة: فهي في آنٍ معاً منبع الإبداع والتحطيم. لكني أفكّر أيضاً بما قلته عن الغفران. فلماذا يجب «غفران ما لا يُغتفر» لذلك الذي لا يطلب غفراناً[34]؟.

ج. د.- أنا لم أقل بأنه «يجب» غفران ما لا يُغتفر، أنا اقترحت تحليل مفهوم الغفران الذي جاءنا ضمن التراث. فهذه أيضاً من بعض قضايا التراث. والتراث هنا هو في الوقت نفسه يهودي، ومسيحي، وإسلامي، مع وجود دمغة مسيحية قوية. وهناك منطقان متناقضان

---

[33] «الطعام واجب بالضرورة»، أو «حساب الذات» (حديث مع جان - لوك نانسي)، في «ثلاث نقاط على السطر»، المصدر السابق.

[34] تلك كانت مادة ندوة جاك ديريدا في EHESS، بين 1996 و1999. انظر «عصر الغفران». حديث مع ميشيل فيفيوركا»، في «الإيمان والمعرفة»، المصدر السابق.

يتخاطفان ذلك التراث. فالمنطق المهيمن يفرض شرطاً: الغفران لا معنى له إلا حيث يطلب المجرم الغفران. فالمذنب يقرّ بخطيئته، ويصبح بالتالي على طريق التوبة وتغيّر الذات، ويكون قد أصبح بصورة ما شخصاً آخر. في هذه الحالة يتم الغفران «مقابل» التوبة والتغيّر. فهذا غفران «تحت شرط».

والمنطق الثاني، بحضورٍ مماثل لكن ببروز أقل، حتى ليمكن القول بأنه «استثنائي» (هو يؤسّس لقانونية الاستثناء الجوهري في الغفران)، هو منطق الغفران بالرحمة ودون شرط: أنا أغفر حينذاك «مهما يكن» موقف المذنب، حتى لو لم يطلب المذنب الغفران، حتى لو لم يعلن توبته. أنا أغفر له «بصفته» مذنباً، في الحاضر، مذنباً في هذه الآونة، أغفر له أو لها بصفته (أو بصفتها) مذنباً أو مذنبة، أو حتى لو ظل مذنباً وظلّت مذنبة. وهذان المنطقان على تنافس فيما بينهما، وهما متناقضان، لكنهما معاً نشيطان ولهما فعاليتهما في خطاب تراثنا. المنطق الأول هو الذي يحتل الواجهة، قلتُ هذا، أما المنطق الثاني فأكثر تكتّماً وتخفيّاً، وهو مرئي بدرجات متفاوتة.

لكنني أدافع، في تحليلي للغفران الخالص، كما في تحليلي للضيافة الخالصة، عن أن الغفران الخالص يجب أن يغفر (ما) يبقى غير مغتفر. لأنني إذا غفرت (ما) يستحق الغفران، فأنا لا أغفر، إذ هذا الأمر جدُّ يسير. فإذا غفرتُ الخطيئة («الموضوع») لدى التائب أو غفرت للتائب نفسه («الذات»)، فغفراني يكون لشيء آخر أو لشخصٍ آخر غير الجريمة أو المجرم. إذاً، «المعنى» الحقيقي للغفران هو في أن نغفر حتى ما لا يُغتفر وحتى ما لا يطلب الغفران. هذا هو التحليل المنطقي لمفهوم الغفران، وللتناقض المستعصي الذي يكون الغفران، و«يجب أن يبقى» مرتهناً به، كي يكون وفياً لرسالته، للنداء الذي يجب أن يلبّيه، وعلى قياس خروجه الخارق عن كل قياس.

إ. ر.- فيما يختص بالغفران المشروط، معك حق، ناهيك بأن حكم الإعدام يفرض بشكلٍ ما مثل هذا الغفران، ليس فقط للمجرم في حالة الجنون وإنما لجميع الآخرين. وأرى بأنه سيصبح من الواجب تماماً يوماً ما التفكير بإلغاء ما أحدثه إلغاء الإعدام: الحكم بـ«التأبيد الموبَّد»، بالحبس مدى الحياة دون إمكان التراجع عن هذا الحكم. وربما لن يكون من الواجب إلغاؤه بصورة محسوسة، وإنما طرح الإمكانية «المبدئية» لإلغائه. فهو يصيب خاصة بعض القتلة من أصحاب السوابق أو الواقعين تحت سيطرة نوازع إجرامية لا يمكن ضبطها، غير واعية، ويحكم عليهم بالضرورة بأنهم خطرون. والحال، فأنا يبدو لي أنه بمجرد غياب حكم الإعدام فلا يعود له من وجود، سوف يتوجب إلغاء هذا النوع من العقوبة المؤبدّة، إن لم يكن فعلياً، فمن جهة المبدأ على الأقل. في جميع الأحوال لا مهرب من إعادة التفكير بهذا العقاب. وليس هذا ما هو حاصل اليوم. بل إن الإلغاء قوّى بالأحرى مبدأ العقوبات المؤبَّدة. وأتساءل إن كان مجتمعنا سيمكنه، يوماً ما، التأقلم مع الفكرة - غير المقبولة، وحتى غير المسموح بها - والقائلة بأن المخاطرة بدرجة «صفر» لا وجود لها، وبأن الخطر مع صاحب السوابق موجود دائماً، قطعاً، حتى وإن كان ضئيلاً جداً. هناك دائماً مخاطرة، حتى لو أصبح المجرم «إنساناً آخر»، من بعد اعتقال طويل جداً على سبيل المثال، حتى لو اعترف بفظاعة جريمته «اعترافاً واعياً»، وحتى لو كان على يقين من أنه لن يعود إلى اقتراف مثلها. يبدو لي بأن القصاص كي يكون له معنى، فيجب عليه أن يأخذ على عاتقه تلك الفكرة عن الغفران غير المشروط الذي تتحدّث عنه.

ويتجه تفكيري إلى دعوى آيخمان[35]. فهل يمكن منح الغفران لأدولف آيخمان؟

[35] انظر هانّاه آرندت، «آيخمان في أورشليم» (1963)، باريس، غاليمار، 1966.

ج. د.- تصوُّر الغفران يظل غريباً عن النسق القضائي والسياسي. إذ يمكن بكل قوة، أثناء محاكمة ما، الحكم على شخص ما بالإعدام، دون عفو، بطريقة متشدّدة، ثم، من طرفٍ آخر، خارج سياق المحكمة، منحه الغفران عن جريمته. فهذه أنساق مختلفة. لقد حكم على آيخمان بالإعدام، وهذا استثناء في تاريخ إسرائيل، البلد الذي كان حكم الإعدام ملغياً فيها وقت حدوث المحاكمة. وهناك الكثير مما يجب قوله حول تاريخ القانون في ذلك البلد، الوحيد الذي على حدّ علمي، عَبّر مماحكات لا تخدع أحداً، سُمح فيه رسمياً بممارسه التعذيب، ضمن بعض الشروط، من طرف أعلى الهيئات في البلد.

إ. ر.- تعلم دون شك ما لم يكن بالإمكان غفرانه لآيخمان، فليس مجرّد قتله للناس وإنما إخضاعهم لعذابات غير مجدية. ونجد هنا موضوعة «الموت النظيف». ولهذا فقد أظهر استهجانه عندما استعرض بعض الشهود أثناء المحاكمة في أورشليم الفظائع التي اقترفتها المخابراتSS. ولدى رؤيتي لفيلم روني برومان وإيال سيفال: «الاختصاصي»، صدمني ما شاهدت من الفطرية الفائقة لدى آيخمان، وهو ما أوردته هانّاه تحت عبارة «تفاهة شأن الشر»، هذه الفطرية، إذاً، متاخمة للجنون. وبالفعل، يتملّكنا الرعب ونحن نسمع آيخمان يؤكّد بأنه يدين النظام النازي مع التمسّك بعهد الوفاء لذلك النظام الذي جعل منه الخادم المستعبَد للقيام بجريمة شنعاء.

وعلى نقيض نوعٍ من التأويلات ما بعد آرندت، فأنا لا أرى بأن آيخمان كان موظفاً صغيراً في غاية الهدوء، كما لا أرى بأن أيّاً كان يمكنه أن يكون آيخمان أو أن يكون نازياً. لأن «جنونه»، أي فطريته القصوى، كان على صورة الخطاب النازي الذي كان يضع نفسه تحت راية أكثر العلوم عقلانية، أكثرها «فطرية» طبيعية، ليشغّل أرهب الجرائم،

و«أبعدها عن القواعد» الفطرية من خلال السعي لامتلاك المطلق «(الحل الأخير). فالتصنيفات الفرويدية واللاكانية هي وحدها القادرة دون شك على التقاط فحوى تلك الفطرية المتاخمة للجنون، وهذا القلب للقاعدة الطبيعية كي تنعكس وتصبح مرضاً. أعتقد بالتالي أن المشكلة المحورية في تلك الدعوى تجلّت في موقف المدّعي العام جدعون هوسنر. فبعيداً عن فهم «من» كان ذلك المجرم، وبعيداً عن التقاط دلالة خطابه المأفون، رغم منطقيته وفطريته، قام بإخراج آيخمان من دائرة الإنساني جاعلاً منه وحشاً، ما دون - الإنسان، بحيث لا يمكن إصدار الحكم عليه وفق القانون الإنساني. ضمن تلك الشروط، لم يكن أي غفران ممكناً لهذا الرجل الذي لم يكن يطلب، على أي حال، الغفران، وكان يعلم بأنه محكوم عليه لا محال. يبدو لي في هذه الحالة أننا حيال مسؤول مباشر عن بدء العمل بالقتل الجماعي، وعلى هذا فيجب التشبث بالفكرة القائلة بأن كل إنسان، مهما تكن أفعاله، هو جزءٌ لا يتجزّأ من الجنس البشري ولا يجوز إخراجه منه باعتباره «غير بشري». فالقسوة، ودافع التحطيم، وجنون القالب الثابت، أمورٌ تدخل في صميم قلب الجنس البشري. وهذا بالضبط مكمن المشكلة.

ج. د.- من جهة المبدأ، القانون مؤسسة بشرية. ويُفترض أنه كذلك حتى وإن كانت، على الدوام، صفة قدسية إلهية تبدأ بالسماح به، بتأسيسه، بشرعنته فعلياً، تم الاعتراف بهذا صراحة أم لا. وضمن المنطق المسيحي، ليس الإنسان هو الذي يغفر للإنسان، بل الله هو وحده القادر على الغفران. والإنسان يطلب إلى الله أن يغفر له، أو يطلب إلى الله أن يغفر للآخر. وفكّري بإعلان الكنيسة المسيحية في فرنسا أمام اليهود، إذ طلبت إلى الله الغفران وأشهدت الطائفة اليهودية على ذلك، لكنها لم تطلب، بنفسها، ومباشرة، إلى اليهود منحها الغفران. فالله وحده هو الذي يغفر، ومن الله يكون طلب

الغفران. إن سلطة الغفران، بصورة مشروطة أو غير مشروطة، هي دائماً سلطة إلهية الجوهر، حتى عندما تبدو وكأن الإنسان هو الذي يطبقها. ويمكننا أن نؤمن بعكس هذا، أي بأن الكائن النهائي هو وحده من يمكن أن يلحق به الضرر، والتجريح، وحتى القتل، وبالتالي فهو من له الحق بالغفران أو بالسماح بذلك.

ولذلك من الصعب معالجة مسألة البعد الإنساني للغفران. ولن يطيب لي أن أنخرط الآن ارتجالاً، على سبيل المثال كي أناقش، كما فعلت في مواضع أخرى، أقوال فلاديمير جانكليفتش[36] أو هنّاه آرندت بخصوص هذا الموضوع. بخصوص هذه الأخيرة، يظلّ الغفران تجربة إنسانية خالصة، حتى في حالة المسيح، الذي تسمّيه دائماً يسوع الناصري للتأكيد على جذوره الأرضية، على المكان «البشري» لولادته وتبشيره بكلمة الحق – على «فعل كلمته». وتفعل هذا تحديداً في «الفعل»، ذلك الفصل عن «الشرط الإنساني» – THE HUMAN CONDITION – حيث تقوم بتحليل هذين الشرطين للرابطة الاجتماعية ألا وهما الغفران والوعد[37]. فهي تقول بأن الواجب يقضي على الإنسان أن يتمتع بسلطة العقاب والغفران، كي لا يحدث انقطاع في الحياة الاجتماعية.

---

[36] فلاديمير جانكليفتش، «ما يخرج على كل قاعدة. الغفران؟ ضمن الشرف والكرامة»، باريس، سوي، 1986.

[37] «يسوع الناصري هو من كشف دور الغفران في «القضايا البشرية». وأما قيامه بهذا الكشف داخل سياق ديني، وتعبيره بلغة دينية، فلا يجوز أن يقلّل من جدّية تناوله بمعنى علماني تماماً (..). بعض جوانب مذهب يسوع غير المرتبطة جوهرياً بالرسالة المسيحية والتي مصدرها بالأحرى مستمد من حياة الجماعة الصغيرة المتراصّة لتلامذته الميّالين لتحدّي السلطات العامة في إسرائيل، تعتبر بالتأكيد من عداد تلك التجارب، رغم أنها أُهملت بسبب طبيعتها التي يُزعم بأنها دينية حصراً»، (شرط الإنسان الحديث)، 1961، باريس، كالمان – ليفي، 1983، ص: 304 – 305. وأريد التنويه. فمن بين جميع النصوص الإنجيلية (متّى، مرقص، لوقا) التي توردها، أعتقد أن بالإمكان استخلاص درس متعارض تماماً مع ما يرد لدى آرندت – التي تصل إلى المغزى التالي: «في جميع هذه الأمثلة، سلطة الغفران هي أولاً سلطة بشرية: فالرب يُسقط عنا ديوننا (كما) نُسقط نحن ديون المدينين لنا». وأريد التنويه. كما دائماً، هذه الـ«كما»، والـ«كما كذلك» لـ«كما» المتكرّرة هي ما يُطلب منها حمل التأويل بأكمله. (ج.د.).

إنها تطرح إذاً من وجهة نظر المبدأ، وأنا ارى هذا مثيراً للجدال بشدة، بأن الغفران لا معنى له إلا حيث يمكن ممارسة[38] حق العقاب.

إ. ر.- ألست موافقاً على هذا؟

ج. د.- إنها تبسّط الأمور قليلاً، على ما يبدو لي. وقد يطيب لي التفكير بأن الغفران لا يلبّي رسالته الخالصة، إذا على الأقل كان بالإمكان أن يفعل ذلك، إلا حيث يغفر ما لا يُغتفر ويسمو بالتالي فوق الحق والقانون، بما يتجاوز كل عقوبة محسوبة الأبعاد. لقد كان ويجب أن يظل، خارج النطاق القضائي. كما الرحمة بالذات: فحقّ الرحمة ليس كغيره من الحقوق. وليس للغفران أي تناظر، أي علاقة تكاملية مع القصاص. فليس فيه أي شيء «مشترك»، تحديداً، مع القصاص، لن أفعل هذا الآن، ولكن يمكن قراءة النصوص التي تستشهد بها قراءة مختلفة كلياً، وللعلم فهي جميعاً تفوّض كل شيء إلى الله، حرفياً وبصورة جلية ظاهرة، فهو من بيده القدرة العليا للغفران. ولا يمكن للمشكلة أن تكون، بالتعريف، ذات محورية إنسانية خالصة. هناك في فكرة الغفران شيءٌ يتجاوز البشري. وما من حاجة للإله للكلام عمّا يتجاوز البشري أو عمّا هو فاقدٌ لبشريته. المستحيل هو أن نكوّن بالتفكير غفراناً غير مشروط، ما دام ذاك الغفران الغافر لما لا يُغتفر هو غفران مستحيل. إنه «يفعل المستحيل»، يطلب فعل المستحيل ويقدّمه، وهو يغفر (ما) لا يمكن غفرانه.

---

[38] «القصاص إمكانية أخرى، غير مناقضة بالمرّة: فهي تشترك مع الغفران بأنها تضع حداً لأمر كان يمكن، إذا لم يحصل تدخل، أن يستمر إلى ما لا نهاية. إنه إذاً أمر شديد الدلالة، و«عنصر بنيوي في صميم الشؤون البشرية»، أن يكون البشر عاجزين عن غفران ما لا يقدرون على إيقاع القصاص به، وأن يكونوا عاجزين عن معاقبة ما ينكشف بأنه لا يمكن غفرانه» (المصدر ذاته، ص: 307). وأريد التنويه. فآرندت تفكر دون شك، مثل جانكليفتش عندما يقول أشياء مشابهة، بموضوع الـShoah: المتعذر الغفران بمقدار ما يفيض ويتجاوز أبعاد أي قصاص ممكن. (ج. د.).

وبالتالي، فغفران ما لا يُغتفر، يعني تحطيم التعليل البشري، أو على الأقل مبدأ التعليل المفسَّر على أنه إمكانية إجراء حساب. إنه يشير إلى شيءٍ ما يمكّن لما هو إنساني أن يعلن عن نفسه انطلاقاً منه دونما فطرية ضمنية. ففي فكرة الغفران، توجد فكرة الإعلاء. ولعلّنا لسنا بحاجة للغفران، ولا لـ«الوجود الممكن» لهذا الأمر؛ ولكن الأمر يرتبط، تحديداً، بإمكانية المستحيل، و، إذا أردنا الكلام عن هذا، إذا أردنا استخدام هذه الكلمة بطريقة متسلسلة منطقياً، يجب القبول بأن غفران ما لا يُغتفر يعني القيام بحركةٍ تكفّ عن أن تكون على قياس الفطرية البشرية. ومن هنا كان منبع الدين. انطلاقاً من هذه الفكرة حول المستحيل، من هذه «الرغبة» أو هذا «التفكير» بالغفران، من هذا التفكير بما لا يمكن معرفته وبما يتجاوز الظاهراتي، يمكننا أيضاً أن نحاول بكل قوة ملاحقة تكوين الديني.

إ.ر.- ألا ترى بأن ما نستعرضه هنا دون تسميته، هو التراث اليهودي - المسيحي، كي نوجد توازناً، من جانبٍ، مع المذهب العلماني، مع شكل من الإلحاد والعولمة، ممّا يضيّق الخناق على الإنساني ويحصره داخل شكل من الوضعية المناضلة، ومن جانبٍ ثان، مع خطر الشيع والخطاب اللاعقلاني (الشيع على سبيل المثال أو حتى السلفية المتشدّدة) والتي تزعم إنشاء روحانية جديدة على ذلك التراث؟

ج.د.- لا أستطيع الإجابة هنا بطريقة بسيطة. أنا متشبث جهد الإمكان بضرورة إثارة خطاب ملاحق بكل قوة للتنقيب الأثري، لكنني في الوقت نفسه لا أكفّ عن التأمل في الثقافة الإبراهيمية (اليهودية، المسيحية، الإسلامية)[39] دون أدنى رغبة بتدميرها أو الانتقاص من

---

[39] حول هذا الموضوع، للرجوع إلى الفصل التاسع من كتابنا الحالي بعنوان: «تمجيد التحليل النفسي».

قيمتها، من أجل تفسير، إن لم يكن تعليل، هذا التوجه المزدوج، والذي يظل رغم ظاهره هو نفسه، في آنٍ معاً، منقسماً وغير قابل للانقسام، يجب عليّ قراءة، وكتابة، وإعادة كتابة كل ما سبق أن كتبت. وأقتصر هنا على جملةٍ واحدة لا غير فأقول: منذ سنوات قليلة، في كتابات عديدة (مثلاً، وليس حصراً، في «اللمس، جان - لوك نانسي»)، أعيد إلى الأذهان وجود أصول لوثرية «حرفياً» لهذا التفكيك الهايدغري (DESTRUKTION) الذي قضيت عمري مسائلاً إياه - تحديداً كأحد المصادر التراثية التي نتكلم عنها، المصادر التراثية التي يجب استلامها، نسفها، مناقشتها، تصفيتها، تحويرها، بأمانة ودونما أمانة[40].

حسناً، ما يهمّني، دائماً وأبداً، هو تفكيك (ذلك) التفكيك، ذلك «المشهد» المسيحي للتفكيك. يجب بالتالي «العبور» من هذا الموضع. فهل يمكن العبور منه؟ وهل يُكتفى بالعبور منه؟ وما معنى «العبور»؟ والاجتياز؟ ترك آثار الأقدام؟ وهل يمكن لتلك الخطوة ألاّ تحمل «دمغة» العبور إلى الأبد؟ لن يكون «ممكناً» أبداً، هذا قدر التراث، لن «يجوز» أبداً الرغبة في تجنب الشروع بخطوة خاطئة. وحتى القيام بتلك الخطوة غير الصحيحة من تلقاء أنفسنا. فلن يكون بعدُ من مسير، لن يسير بعد أي شيء إلاّ على هذا المنوال.

---

(40) «يجب ألا ننسى أبداً الذاكرة المسيحية، اللوثرية في حقيقتها بخصوص التفكيك الهايدغري (فالـ Destruktion كانت بدايةَ الـ destructio الذي جاء به لوثرُ همّه إعادة تفعيل المعنى الأصلي للأناجيل بتفكيك الترسّبات اللاهوتية)، يجب ألاّ ننسى هذا أبداً، إذا كنا نريد ألاّ نخلط بين جميع «التفكيكات» في هذا الزمن وفي العالم. (..) و«تفكيك المسيحية» إن كان ممكناً في يوم ما، عليه بالتالي البدء بالارتباط بعرف مسيحي حول الـ destructio، جاك ديريدا، «اللمس، جان - لوك نانسي»، المصدر السابق، ص: 74.



9

تمجيد التحليل النفسي

إ. ر.- نتناول الآن ما كان مرجعنا المشترك على امتداد هذه المحاورة، وبما يتجاوز حدودها: ألا وهو التحليل النفسي. حالما لفظت هذه الكلمة، تواردت إلى خاطري الفكرة الجميلة لساندور فيرنتسي، الذي كان يريد إنشاء «جمعية» لأصدقاء التحليل النفسي. على أن تضمّ كتاباً، فنانين، فلاسفة، رجال قانون من المهتمين بهذا الفرع العلمي[1]. علماً بأن فرويد هو الذي أوحى إليه بالمشروع، لأن «الندوة البسيكولوجية» ليوم الأربعاء التي كانت تُعقد في ذلك اليوم من كل أسبوع قد ضمّت من حوله لفيفاً من المثقفين. وكان يرى بأنه لا يجوز للتحليل النفسي بحالٍ من الأحوال أن يظلّ حِكراً على جماعة من المختصين.

في 1964، عاد لاكان إلى تلك الفكرة وأسّس «المدرسة الفرويدية في باريس» (EFP، 1964 – 1980) والتي بات يؤمّها أعضاء ليسوا محلّلين نفسيين. وعندما انتميتُ إليها، في 1969، لم أكن قد خضعتُ بعد للتحليل[2]. لكن بفضل أمي، جاني أوبري، من الأعضاء المؤسسين لتلك المدرسة، والصديقة المقرّبة من لاكان، استفدتُ بالحصول على امتياز خاص في ذلك الوسط: فأنا كنت منذ طفولتي منغمسة في ثقافة تلك الحركة.

---

[1] سيغموند فرويد، ساندور فيرنتسي، «مراسلات»، 1920 – 1933، «السنوات الأليمة»، الجزء الثالث، باريس، كالمان – ليفي، 2000.

[2] انظر اليزابيت رودينيسكو، «أشجار النسب»، المرجع السابق.

حياتكَ وتآليفك مطبوعة بتأثير التحليل النفسي. وزوجتك، مارغريت ديريدا، هي محلّلة نفسية وقامت بترجمة كتابات لميلاني كلين، وأحد أكبر أصدقائك، نيقولا أبراهام[3]، كان محلّلاً نفسياً وجعلك تلتقي مع رينيه ماجور، منذ ما يزيد على ثلاثين عاماً، وبوجودك إلى جانبه، قمتَ بدورٍ هام في تاريخ التحليل النفسي في فرنسا. أنا شخصياً «تقاطعتُ مجدداً» معك، إذا كنت أستطيع استخدام هذا التعبير، بفضله، بدءاً من عام 1977. في تلك الفترة، مستلهماً بذلك ما قمتَ به من أعمال، كان «يفكك» المقولات الثابتة والتشنجات في التحليل النفسي المهيمن، ضامّاً، داخل إطار سمّاه «مجابهة»، جميع شباب التحليل النفسي في فرنسا، وهم شباب «تعثّر» تنظيمهم مؤسّساتياً، وأنا واحدة منهم، شباب يجابهون، من طرف، بيروقراطية جمعيات الـIPA، ومن طرف آخر، احتضار آخر أستاذ كبير حيّ للتحليل النفسي: جاك لاكان.

أنا مدينة بالكثير لرينيه ماجور، الذي دفعني لكتابة تاريخ التحليل النفسي في هذا البلد والذي علم كيف يجسّد دائماً فكر المقاومة والتسامح في قلب التحليل النفسي: خاصة في نضاله تصدّياً لجميع أشكال التعامل والتواطؤ القديمة والحالية مع النازية، والتعذيب، والديكتاتوريات، من طرف نفرٍ من المحلّلين النفسانيين[4].

وماجور، الوجه المعنوي للجماعة الفرويدية الدولية، قد أعلن دائماً

---

[3] انظر نيقولا أبراهام وماريا تورك، «اللغة الخفيّة. لغة أغوار الإنسان»، مسبوقاً بـ«دخائل الإنسان» لجاك ديريدا، باريس، أوبييه - فلاماريون، 1976.

[4] كان رينيه ماجور أول من عرّف الفرنسيين على البحوث الألمانية بصدد العلاقات التي أقامها التحليل النفسي مع النازية. انظر خصوصاً: «السنوات المعتمة. التحليل النفسي أثناء الرايخ الثالث»، وهي نصوص من ترجمة وتقديم جان - لوك إيغارد، باريس، كونفرونتاسيون، 19. في 1997، عمل على أن تتم ترجمة كتاب هيلينا بيسيرمان فيانا إلى الفرنسية، وهو كتاب بيّن للملأ تعاون بعض المحلّلين النفسيين البرازيليين مع الديكتاتورية في 1973، وكذلك الدور الملتبس للمحلّل النفسي الفرنسي سيرج ليبوفيسي (1915 - 2000)، رئيس الـIPA في ذلك التاريخ، انظر هيلينا بيسيرمان فيانا، «سياسة التحليل النفسي في مواجهة الديكتاتورية والتعذيب. لا تخبر أحداً عن هذا»، وهو مرفق بـ«مقدمة ورسالة مفتوحة» لرينيه ماجور، باريس، لارماتان، 1997.

عمّا هو مدينٌ به لك[5] وأنت قد ساندته في هذه المعركة، التي كان لي أن أقابله خلالها، في يوليه، والتي أتاحت في يوليه / تموز 2000، انعقاد «الهيئات العليا للتحليل النفسي»[6].

ج. د.- أحب عبارة «صديق التحليل النفسي». فهي تُفصح عن حرية تحالف، حرية التزام، دون وجود صيغة إجرائية قانونية. فالصديق يحافظ على التمهّل أو على أخذ المسافة الضرورية لممارسة الانتقاد، النقاش، المساءلة المتبادلة، وأحياناً ما تكون هي المساءلة الجذرية. لكن مثل الصداقة، هذا الالتزام بالوجود بالذات، الالتزام في صميم التجربة، تجربة التفكير والتجربة أيّاً كانت، يفترض قبولاً لا رجعة عنه، يفترض الإقرار بالوجود أو بالحدوث، ليس لشيء ما بالذات وحسب (التحليل النفسي)، وإنما أيضاً لأولئك الذين، رجالاً أم نساءً، طبعت رغبتهم المفكرة أصول وتاريخ ذلك الشيء. وأنهم دفعوا أيضاً ثمن ذلك.

بكلمة واحدة، هذا الإقرار الإيجابي بالصداقة يفترض اليقين بأن التحليل النفسي يبقى حدثاً تاريخياً لا يمكن أن يزول، واليقين بأنه «أمرٌ جيد»، ويجب أن يلقى الحب، والدعم، حتى عندما، وتلك حالتي، لا نكون قد طبقناه، لا كمحلِّلين ولا كمحلَّلين، وعندما نرعى بالعناية أكثر المسائل جدية حيال عدد كبير من الظواهر المسمّاة «نفسانية»، ما تعلّق منها بالأمور النظرية، أو المؤسسية، أو القانونية، أو الأخلاقية، أو السياسية. «الصديق» يرحّب محيّياً ما يشبه ثورة فرويدية، ويفترض أنها بدأت تطبع بطابعها ويجب أن تستمر تطبع بطابعها، دائماً بطريقة مختلفة الحيّز

---

[5] رينيه ماجور، «في البداية. الحياة الموت»، باريس، غاليله، 1999. وكذلك «لاكان مع ديريدا، التحليل المتنازل عن حقه» (1991)، باريس، فلاماريون، سلسلة «شان»، 2001.

[6] ضمّت هذه «الهيئات» -EGP- ألف مشترك قدموا من ثلاث وثلاثين دولة إلى باريس في المدرّج الكبير في السوربون. واشترك جاك ديريدا ورجل القانون التشيلي الجنسية آرماندو أوريب، وألقى كل منهما محاضرة بهذه المناسبة.

الذي نقطن فيه، ونفكر، ونعمل، ونكتب، ونعلّم، إلخ. بكل تأكيد لن أدهشك إذا قلت بأنني أحمّل ضمنياً كلمة الصداقة تلك جميع أصناف القلق، والتساؤلات، والتأكيدات الجازمة، وحتى الطفرات بالذات التي تفعل فعلها في كتابي «سياسات الصداقة» والذي يفترض هو نفسه نوعاً من «التراث» للتحليل النفسي من دونه ما كان للصداقة أن تكون ممكنة (خاصة في تفكيكها للامتياز الأخويّ)، ولا كان ممكناً تفسير التراث والأجيال «حتى تاريخه»[7]، بالتحليل النفسي. «حتى تاريخه» هذه تدل في الوقت نفسه على عتبة وحدود الصداقة التي نتكلّم عنها، صداقة «صديق التحليل النفسي». فمهما تبدّى هذا الأمر عسيراً ومتناقضاً، يمكن للصديق، باسم التحليل النفسي نفسه، أن يعتبر التحليل النفسي قد حصل دون أن يحصل: «حتى تاريخه». ماذا تعني «حتى تاريخه»؟ هذا هو السؤال.

والصديق، هو بالتالي أيضاً من يتمسك باليقظة ويمارسها من مسافةٍ ما. وهي دائماً مسافة يجب ضبطها، وزحزحتها. إن صديق

---

[7] جاك ديريدا، «سياسات الصداقة» المرجع السابق. في الفصل الذي نعود إليه («للمرّة الأولى في تاريخ البشرية»)، كلمات مأخوذة من رسالة لفيرينتسي موجّهة إلى فرويد)، ونقرأ فيها مثلاً: «(..) وجّه إلى الأب الذي سوف نأخذه على محمل الجدية الكبيرة، رغم انفجار الضحك المنتهي اللامنتهي الذي سوف تهزّنا به، أن يقرأ مثل هذه الرسالة (مثلاً، بأنه إذا لم يحصل شيء حقاً (حتى تاريخه) في مجال التحليل النفسي، فهذا بحدّ ذاته هو التحليل النفسي بعينه، وأن تلك الرسالة ما كانت لتصل أبداً، خاصة ضمن سلسلة أجيال الآباء الأوائل، لولا أنها وصلت مسبقاً ضمن اللا-حدوث، وأن هذا تحديداً، حدوث اللا-حدوث، وهو ما قد يجب علينا أن نحاول التفكير به، وأن نحياه، وأن نعترف به أخيراً» (ص: 311) (ج. د.).

وفي رسالة فيرينتسي إلى فرويد في 26 ديسمبر / ك1، 1912، يندّد بسلوك يونغ. فيعيب عليه عدم تحمّله لسلطة «أبوية»، أعلى منه، وإهماله للأب ومنحه «العائلة المسيحية المتآخية مكاناً زائداً: «إذا كنتَ، يقول لفرويد، قد أوتيت من القوة لتتغلّب، في أعماقك، دون دليل، (للمرة الأولى في تاريخ البشرية) على مجموع المقاومات التي يجابه بها الجنس البشري نتائج التحليل النفسي، فنحن ننتظر منك القوة الضرورية أيضاً لتقضي على الأعراض الطارئة الأقل شأناً لديك»، في، سيغموند فرويد، ساندور فيرينتسي: «مراسلات»، 1908 – 1940، الجزء الأول، باريس، كالمان – ليفي، 1992، ص: 470 – 473.

التحليل النفسي لا ينتمي إلى الهيئة المهنيّة، لكنه يطالب بحقه، بل ربما بواجبه، في قول الحقيقة لأولئك الذين يشتغلون أو يقاسون داخل نطاق تلك الهيئة المهنية. الحقّ، بل ربما الواجب، هكذا كنت أقول. فيجب الانتباه أكثر من أي يومٍ مضى إلى هذا الحدّ الرجراج، المتداخل، القابل للاختراق، والذي يسمح ويمنع في الوقت نفسه الانتقال من التحليل النفسي إلى الحق أو القانون، وكل ما يتعلق بشؤون القانون، كما تعلمين، يخضع هذا الحدّ في أيامنا هذه لاضطراب كبير. إن «الصديق» هو من يستحسن، يوافق، يجزم بالضرورة القطعية للتحليل النفسي، أي قبل كل شيء بمستقبله القادم، مع اهتمامه أيضاً بالطابع الإشكالي، المصطنع أحياناً، الطارئ عَرَضياً، إذاً هو قابل للتفكيك والتحسين في العلاقات بين التحليل النفسي وقانونه، كما بين النظرية والتطبيق، بين ضرورة المعرفة وشكلها المؤسسي، بين المجال العام للتحليل النفسي والأصالة المطلقة لمجاله «السرّي»، الذي يستحيل تحويله إلى مطلق «دعائية»، إلى ما يتجاوز حتى ما يُعترف به ويُشرْعَن بكل رواج باسم مفهوم «سرّ المهنة» (الطبي، القضائي، إلخ). ذلك «السرّ» الآخر، بعيداً عن السماح بكل شيء، يفرض، على الأقل بتشدّد يوازي التشدّد السابق، أخلاقية مختلفة، قانوناً مختلفاً، سياسة مختلفة. باختصار، نحن حيال تشريعٍ آخر (للآخر، بكل تأكيد، فهو تنافر آخر).

إ. ر.- لقد حرصتَ على صيانة علاقة جدّ شخصية مع النصّ الفرويدي. يتجه تفكيري خصوصاً إلى محاضرتك لعام 1966، «فرويد ومشهد الكتابة»، وإلى حديثك الإذاعي مع جان برنبوم والذي عرضت فيه شرعية قراءتك الخاصة لفرويد: «أنا على استعداد لتقبّل الفرضية القائلة بأننا ما لم نخضع للتحليل، فلن يكون بالإمكان فعل أي شيء». وكنت بذلك تردّ على بعض مزاولي التحليل النفسي، ممّن سوف أصفهم بـ«المتدينين»، والذين يرون بأن المحللِين والمحلَّلين لا غير هم المخوَّلون

بقراءة مؤلفات طواقم التحليل النفسي. إنها قراءة إسقاطية إلى حدٍّ ما، ومخصّصة لمن اطّلعوا على السرّ. أنا لا أوافق بالمرّة على هذا الرأي، وأنت من جانبك كان ردّك عليه: «أنا أيضاً أتعامل مع أناس يقاسون ويخطر لي أحياناً أنني محلِّل أكثر من أولئك الذين يقبضون كي يكونوا كذلك»[8].

وأمّا لاكان، فقد عرفته وقرأت مؤلفاته، على عكس غيرك من مثقفي الحقبة السابقة لحقبتك، الذين عرفوه إنما دون أن يكون لهم التقارب ذاته مع مؤلفاته. أنا أفكر بجورج باتاي، موريس ميرلوبونتي، كلود ليفي - شتراوس، رومان جاكوبسن. لقد كانوا أصدقاء للاكان لكنهم يعتبرون تعليمه مفرطاً في انغلاقه الباطني. ويجب القول بأن ذلك التعليم، قبل نشر «كتابات» في 1966، لم يكن معروفاً إلا بصورة مجتزأة عبر قصاصات مطبوعة على الآلة الكاتبة أو عبر مقالات منشورة في مجلات تخّصصية يصعب الحصول عليها. من جانبي، ورغم معرفتي الوثيقة بلاكان عن طريق أمي منذ سن التاسعة من عمري، فلم أفهم أهمية أفكاره إلا بعد نشر «كتابات»، وكنت حينها طالبة أدرس اللسانيات في السوربون.

لقد عانى لاكان من عدم تفهّم أصدقائه[9] الذين ما كانوا يقرؤونه. وبالمقابل فقد أنكر أهمية فلاسفة جيلك الذين شرعوا لاحقاً بقراءة تآليفه، ما بين 1964 و1970. وأذكر أنه في تلك الفترة أصبح غير متسامح إلى حدٍّ ما، كما أشرتَ في محاضرتك أثناء ندوة «لاكان مع الفلاسفة»، وكما كشفت لي في 1988[10].

---

[8] «دروب المعرفة»، حديث مع جان برنبوم، محطة فرانس كيلتير، 24 مارس / آذار 2000، جاك ديريدا، «فرويد ومشهد الكتابة»، في «الكتابة والاختلاف»، المصدر السابق، محاضرة 1966 في جمعية التحليل بباريس، والدعوة من أندريه غرين.

[9] انظر إليزابيث رودينيسكو، «جاك لاكان. مخطط حياة، تاريخ منظومة تفكير»، المصدر السابق.

[10] انظر، «حباً بلاكان»، في «مقاومات»، المرجع السابق. بخصوص الندوة «لاكان مع الفلاسفة» يرجى الرجوع إلى ما يلي في هذه المحاورة.

ج. د.- كنت قد قرأت فرويد قراءة جدّ مجتزأة، ناقصة، عرضية، كما قرأت لاكان قراءة أكثر تجزئة ونقصاً، بالكاد أولية، وذلك عندما، ما بين 1964 و1965، اتخذ موضعه لديّ «الرحم»، إذا أمكنني قول هذا، الذي حمل «حول فنون الكتابة»، وهو العمل الذي وجّه جميع نشاطي اللاحق.

لكني بدايةً، ما دمتِ تطلبين هذا مني، سأقول كلمة عن لاكان. فعندما ألفتُ «حول فنون الكتابة»، لم أكن أعرف لاكان. كنت قد تصفّحت وبصورة سطحية «رسوخ الحرف في اللاشعور»، وبصورة جزئية، على ما أعتقد، «وظيفة وحقل الكلام واللغة في التحليل النفسي»[11]. ومن 1963 إلى 1965، بلورتُ إشكالية الأثر، التي كانت تفرض القيام بتفكيك المحورية اللغوية والمحورية القضيبية. آنذاك تحديداً بدأت أدرك وأحلّل فضل فرويد على الميتافيزيقا. فإذا كان التحليل النفسي غير وارد إلا ضمن هذا العرف الفلسفي، فالعرف الفلسفي الميتافيزيقي هو الذي يجعل التحليل النفسي ممكناً ويضع له الحدود في الوقت نفسه. باختصار، كما هو حاصل في أغلب الأحيان، بل دائماً دون شك، فـ«ع» تجعل «س» مستحيلاً في اللحظة التي تجعله فيها ممكناً.

حتى 1965، لم أكن بعدُ قد أخذت بعين الاعتبار ضرورة التحليل النفسي في عملي الفلسفي. لكني اعتباراً من «حول فنون الكتابة»، شعرت بالضرورة «التفكيكية» تحديداً لطرح التساؤل حول أولوية الحاضر، الحضور المفعم، منذ أن يكون أيضاً الحضور أمام الذات والوعي، وبالتالي تحريك مكامن التحليل النفسي. بطبيعة الحال، حتى ذلك التاريخ، لم أكن جاهلاً بالكامل، لكن معرفتي بالتحليل النفسي لم أكن قد تمثّلتها قانونياً ونظرياً، ولا حتى أوجدتُ بالفعل نقاط تمفصلها مع إشكاليتي «الخاصة».

رغم ذلك، ما لم يكن قد ظهر جلياً بعدُ بدأتْ خطوطه العامة

---

[11] هاتان المحاضرتان للاكان موجودتان في «كتابات»، المرجع السابق.

«ترتسم». فإشكالية الأثر، المبدأ الأكبر للمساءلة، الرافعة الاستراتيجية للتفكيك، كان الواجب يقضي بإيجاد موضعها في داخل وعلى تخوم التحليل النفسي. في «حول فنون الكتابة»، وخاصة في «الاختلاف»، حاولت على الأقل تحديد موقع ضرورة إعادة تفسير بعض ما مهّد له نيتشه وفرويد. فمشكلة «التخالف» – DIFFERANCE – أو الأثر. لا يمكن جعلها مادة للتفكير اعتباراً من وعي الذات أو من الوجود للذات، ولا عموماً من الحضور المليء للحاضر. كنت أشعر تماماً بأن لدى فرويد، احتياطاً، تفكيراً قوياً حول الأثر والكتابة. وحول الزمن أيضاً. وقد تحسّس آخرون غيري أيضاً، على ما أفترض، بذلك التقارب بين أقوالي والتحليل النفسي. وإذ دعاني أندريه غرين لإلقاء محاضرة في «جمعية باريس للتحليل النفسي»، كتبتُ تلك الدراسة حول «اللوح السحري»، التي حازت القبول والتصفيق، إذا لم تخنّي ذاكرتي، في مجلة «تل كيل TEL QUEL»[12]. كما ترين، في هذه الجملة اليتيمة أثرتُ وتركتُ رهن التعليق ما لا أدري كم من الخيوط التاريخية، نسيجاً عنكبوتياً كاملاً من سوء التفاهم ممّا بدأ يُحاك حينها، وحتى يتحوّل إلى أحابيل. وهذا أمرٌ لا نهاية له. (أتركها هنا، غافية أو تحت الطلب، أعمال الأرشفة، والتأريخ، والسوسيولوجيا – رهن بحث الأفكار والبشر. كل هذا منشور وفي متناول من يريد القراءة ويملك وسائلها الممكنة)[13].

حينذاك – إجمالياً من 1968 إلى 1971 – بدأت بقراءة هذا النص أو ذاك للاكان ورحت أكتشف لديه الكثير من الأمور المثيرة للاهتمام الشديد

---

[12] جاك ديريدا، «فرويد ومشهد الكتابة»، المصدر السابق، في تلك المحاضرة، شرح جاك ديريدا مقالة لفرويد تعود إلى 1925، «مذكّرة حول (اللوح السحري)» (Wunderblock) حيث شبّه فرويد اللوح السيلولوئيدي الذي نزل إلى السوق باسم «اللوح السحري» بالجهاز النفسي. إذ على ذلك اللوح، يمكن أن تُمحى الكتابة لكن «الأثر» يبقى مطبوعاً على اللوح. سيغموند فرويد، الأعمال الكاملة، الكتاب السابع عشر، باريس، PUF، 1992، ص: 137 – 143.

[13] حول هذا الأمر، للرجوع خاصة إلى إليزابيث رودينيسكو، «تاريخ التحليل النفسي في فرنسا»، الجزء الثاني، المرجع السابق.

وكذلك الكثير من أفكار المقاومة ومن الترسبات الميتافيزيقية. ومنذ ذلك التاريخ شرحت هذا الأمر مطوّلاً، ما كان بخصوص نوع من التصوّر لـ«الكلام الحقيقي» أو «الكلام المليء»، ولـ«منطق خاص بالدالّ» أو ما فيه إحالة إلى مرجعية هايدغر. من بعد هذا، ودون أن يكون قصدي حصر كل أعمال لاكان بالعمل الشهير «ندوة حول الرسالة المسروقة»، اقترحت ما يمكن تسميته تحليلاً لذلك العمل، في 1975، في نصٍّ جعلتُ عنوانه «ساعي بريد الحقيقة»[14] – وهو ما أتاح، كما تعلمين، مناقشات عديدة، ومنشورات عديدة، خاصة في الولايات المتحدة. ولم يصدر، على حدّ علمي، أي ردٍّ علني من طرف لاكان أو من طرف القريبين فيه.

رجوعاً إلى فرويد: كان همي العثور، في داخل «منطقٍ خاص باللاشعور» (لكني لم أجعل هذا التعبير أبداً حِكراً عليّ)، ما أدعم به خطاباً كنت أشعر بضرورته، انطلاقاً من مكان آخر، ومن خطوة أخرى. كان الأمر يتعلّق بدواعي ما بعد فوات الأوان، بالتأخير، أو التخالف – DIFFERANCE – «ذي المنشأ الخاص»، بكل ما كان يحطم أو يهدّد السلطة الظاهراتية المطلقة لـ«الحاضر الحيّ» داخل حركة التشكل الزماني وتكوين الـEGO (الأنا) أو الـ EGO–ALTEA (الأنا العليا)، بتقديم المعنى، والحياة والحاضر في الفينومينولوجيا – التي كانت حينها في نظري وكأنما هي العنصر المكوّن للتفكير وللخطاب، حتى وإن كانت علاقتي بفلسفة الظواهر الهوسيرلية المحلّ الأمثل بامتياز الذي أثير فيه مسائل تفكيكية.

غير أن «صديق التحليل النفسي» بقي واقفاً بالمرصاد، حيال هذا

---

[14] جاك ديريدا، «البطاقة البريدية»، المرجع السابق، الصفحات 441 – 524. ففي تلك المقالة الشهيرة ينتقد ديريدا المفهوم اللاكاني حول الدالّ الذي مفاده أن الرسالة تصل دائماً إلى المتلقي. إن ندوة لاكان حول قصّة إدغاربو، «الرسالة المسروقة»، افتُتح بها مؤلّف «كتابات»، المرجع السابق ذكره. انظر بهذا الصدد اليزابيث رودينيسكو، «تاريخ التحليل النفسي في فرنسا»، الجزء الثاني، المرجع السابق. و«حول كل شيء»، الحديث بين جاك ديريدا ورينيه ماجور (1978)، في «البطاقة البريدية»، المرجع السابق، الصفحات 527 – 549. إشكالية الرسالة المسروقة عادت إلى تناولها مقالات عديدة في فرنسا والولايات المتحدة.

العدد الكبير من المخططات الميتافيزيقية التي راحت تفعل فعلها في المشاريع الفرويدية أو اللاكانية. إذاً، هو دائماً توجه مزدوج: التأكيد أو الملاحظة لدى فرويد على مصدرٍ لم يكن قد قُرئ بعد، على ما تبدّى لي، وظننت أن من واجبي القيام بهذا، لكن كان عليّ ضمن نطاق المسعى ذاته إخضاع «نصّ» فرويد (النظرية والمؤسسة) لقراءة تفكيكية. فما من نصٍّ يكون متناسقاً بالكامل في يومٍ من الأيام (لقد أصبح هذا لديّ مثل مبدأ قطعي، والشرط المتحكم بجميع تفسيراتي)، ولذلك قد يكون مشروعاً، بل هو دائماً ضروري أن نقوم بقراءته مجزّأً، متباعداً، وحتى متناقضاً في ظاهره، وهذه القراءة الفاعلة، التأويلية، الباحثة عن المعايير، الأصيلة، يجب أن تكون ولا يمكن ألاّ تكون إبداعاً لكتابة جديدة.

إ. ر.- أنت لم تدخل إلى صميم النصوص الكبرى الميتابسيكولوجية لدى فرويد. أنت تناولت إمّا مؤلفاته المسمّاة مباحث نظرية («ما بعد مبدأ اللذة»، مثلاً)، وإمّا نصوصاً هامشية له: تلك التي تعرض «الغرابة المقلقة» أو التخاطر على سبيل المثال[15].

ج. د.- هذا كان دأبي دائماً، وليس مع فرويد لا غير.

إ. ر.- كان فرويد يرى في ما أطلق عليه اسم الميتابسيكولوجيا وسيلة للخروج من دائرة التحليل النفسي وعلم النفس ولتجنب الوقوع تحت سلطة الفلسفة، هو لم يوفّق بإدراج التحليل النفسي داخل حقل العلوم الطبيعية، ولذلك ابتكر الميتابسيكولوجيا[16]، أي أنه ابتكر قالباً

---

[15] جاك ديريدا: «التخاطر» (1981) في «مرآة النفس»، المصدر السابق، ص: 237 – 271.

[16] جمعوا في أيامنا الكتابات التي تحمل اسم الميتابسيكولوجيا وهي «آفاق بسيكولوجيا علمية» (1895)، الفصل السابع من «تفسير الأحلام» (1900)، «للدخول إلى النرجسية» (1914)، «ما بعد

للبحث النظري، ليُصار إلى إدراجه في نقطة تقاطع العلوم الطبيعية مع التأمل النظري. ومن هنا نبعت فكرة ترجمة الميتافيزيقا بلغة الميتابسيكولوجيا، أي التخلّي عن معرفة الوجود لصالح معرفة العمليات اللاشعورية.

وأشعر بالصدمة بملاحظة كون خطوته على صلة قربى مع حركة منكفئة إلى الوراء، نجدها مع نهايات القرن التاسع عشر، وخاصة لدى نيتشه، ومع الفلاسفة ما قبل سقراط، أولئك الفلاسفة اليونان الذين كانوا يرون بأن الطبيعة مخترقة بأساطير عظمى. وأنت بنفسك اشتغلتَ حول هذا الموضوع أكثر من مرّة. إن فرويد يطنب أكثر من مرّة في تمجيد أمبيدوقلس، وإن كان يصنّف أحياناً الخطاب الفلسفي في خانة البارانويا، فهو في الوقت نفسه يجعل من ذلك الخطاب مستند درجة رفيعة من درجات الحضارة. وفي «موسى والتوحيد»[17]، يقارن الفلسفة بالديانة التوحيدية. فلماذا لم تجعل فكرة الميتابسيكولوجيا بالذات مادة للتأمل لديك؟

ج. د.- القدرة الفرويدية الكبيرة على صياغة المفاهيم كانت ضرورية دون شك، أعترف بهذا. ضرورية كي يتم فصل علم النفس ضمن سياقٍ محدد من تاريخ العلوم. لكني أتساءل إن كانت منظومة المفاهيم تلك سوف يقدّر لها الحياة طويلاً. لعلّي أكون مخطئاً، ولكن الهو، والأنا، والأنا العليا، والأنا المثالية، والمثل الأعلى للأنا، والنشاط الثانوي والنشاط الأولي للكبت، إلخ. - باختصار جميع آليات فرويد الكبرى (بما في ذلك

مبدأ اللذة» (1920)، «الأنا والهو» (1923)، «موجز في التحليل النفسي» (1940). وأضيف إليها البحوث الخمسة في الميتابسيكولوجيا والتي كتبت بين 1915 و1917: «النوازع وتاريخ النوازع»، «الكبت»، «اللاشعور»، «ملحق ميتابسيكولوجي بمذهب الأحلام»، «الحِداد والكآبة». من أجل معرفة تحليل هذه المؤلفات وهذه المصطلحات، ارجع إلى إليزابيث رودينيسكو وميشيل بلون، «قاموس التحليل النفسي»، المرجع السابق.

[17] سيغموند فرويد، «موسى والتوحيد»، المرجع السابق.

مفهوم ومصطلح اللاشعور!) - ليست في رأيي سوى أسلحة مؤقتة، بل أدوات بلاغية مفبركة تصدياً لفلسفة الوعي، والفلسفة ذات النزعة العالمية الشفافة والمتحملة لمسؤوليتها بصورة كاملة. فأنا لا أؤمن كثيراً بمستقبلها. ولا أرى بأن الميتابسيكولوجيا يمكنها أن تصمد طويلاً أمام الاختبارات. بل لم يعد اليوم تقريباً من حديث يتطرّق إليها.

أنا أفضّل لدى فرويد بعض التحليلات الجزئية، المحلية، الصغرى، وعيّنات السبر الأكثر غرابة ومخاطرة. فهذه الاختراقات تعيد أحياناً تنظيم الحقل المعرفي بأكمله، على الأقل نظرياً، ويقضي الواجب، كما هو الحال دائماً، أن نكون مستعدين للتسليم بذلك، وأن يكون بإمكاننا أن نعطي هذه الأمور ما تستحق من قدرة ثورية. وهي قدرة لا تُقهر. ختاماً، مهما كان تفاوت مستوى الشروح، والنواقص «العلمية»، والافتراضات الفلسفية المسبقة، فتلك القدرة تحرص دائماً على إعادة تأكيد علة، «دون دليل نفي»، لاهوتياً كان أم ميتافيزيقياً. إعادة التأكيد على العلّة المفسِّرة يمكنها أن تمضي بعكس حالةٍ ما أو مفهومٍ تاريخي ما حول العلة المفسِّرة أو العقل[18]، ويمكن لهذه القدرة أن تجعلنا نفكر بما هو حتى أبعد من «القدرة» أو من «دافع القدرة»، كما حدّدها فرويد، أي ما هو أبعد من دافع السيادة المهيمنة[19].

لكن الهدف المنشود بالذات، نعم، أقول بأن «الهدف المنشود» لثورة

---

(18) حول العقل والتحليل النفسي، وحول علّة التحليل النفسي، ارجع إلى جاك ديريدا «دعونا لا ننسى التحليل النفسي»، أكسفورد ليتيراري ريفيو، المجلد 12، العدد 1 – 2، 1990. يشكل هذا النص مدخلاً لمحاضرة ألقاها رينيه ماجور في السوربون، «العقل بدءاً من اللاشعور» (16 ديسمبر / ك1، 1988)، ارجع إلى رينيه ماجور، «لاكان مع ديريدا» المرجع السابق، ص. II. كان الأمر احتجاجاً على الاتهام باللاعقلانية الموجه إلى تحليل نفسي قد يكون غير وفيّ لعصر الأنوار: «كما لو أن من الشرعية مجدّداً توجيه تهمة الإبهام أو اللاعقلانية لكلّ من يعقّد الأمور قليلاً في تساؤله عن عقل العقل، عن مبدأ العقل، عن الحدوث، ربما المخرّش، الذي يخلّفه أمرٌ كالتحليل النفسي في علاقة العقل مع ذاته» (ج. د.).

(19) ارجع إلى جاك ديريدا، «الحالات النفسية للتحليل النفسي»، المرجع السابق.

التحليل النفسي، يقوم بالتحديد على عدم الاستكانة، على عدم اللجوء، مبدئياً، إلى ما أسميه «دليل نفي»، لاهوتياً أو أنسنياً. ولهذا السبب تبدو تلك الغاية المنشودة مرعبة، قاسية بصورة مرعبة، خالية من الشفقة. حتى لدى المحللين النفسيين، حتى لدى أولئك الذين في طرفَيْ النقاش يتظاهرون إلى هذا الحدّ أو ذاك بأنهم يضعون ثقتهم في التحليل النفسي[20]. فجميع الفلسفات، والميتافيزيقيات، واللاهوتيات، والعلوم الإنسانية مآلها في النهاية اللجوء، لدى عرض أفكارها أو معرفتها، إلى مثل «دليل النفي» ذاك[21].

ومن الأمور التي أقنعتني، بل سحرتني في الحقيقة، هناك تلك الجسارة اللازمة للتفكير، وهو ما لا أتردد في تسميته شجاعة: وقوام ذلك كتابة، تسجيل، تحمل مسؤولية، باسم معرفة دون دليل نفي (وإذاً فهي الأكثر «وضعية»)، «خيالات» نظرية. هنا إذاً نعترف بأمرين معاً: «من طرف»، الضرورة القطعية للمداورة، للتنازل، للتفاوض في ميدان المعرفة، في النظرية، في «وضعية» الحقيقة، في البرهان عليها، في مسعاها لـ«تقديم المعرفة» أو لـ«السعي للإفهام»، و«من طرف آخر»، الدَّين الذي في عمق كل «وضعية» نظرية (بل وقضائية، وأخلاقية، وسياسية) حيال سلطة محققة للمواصفات ويحدد «الخيال» هيكليتها، كما يحدّد تلك الهيكلية الإبداع الشكلي. وذلك لأن التوافق الذي هو

---

[20] حول «وظيفة الحصانة الذاتية» قيد التأثير في كل مكان، وخاصة في التحليل النفسي، ارجع إلى، ««الإيمان والمعرفة»»، المصدر السابق، و«الحالات النفسية..» ص. 20. وهذه الصفحة مسبوقة بتحفظات قليلة مثل: «مذ ذاك، لست متأكداً، حول هذه النقطة، بأني تماماً من جماعتكم، حتى وإن كنت، جزئياً، أعتزّ بذلك وأشاطركم قلقكم» (ص: 19) (ج. د.).

[21] ««الخطاب الوحيد الذي يستطيع اليوم المطالبة بموضوع القسوة النفسية باعتبارها قضيته (الخاصة)، هو تحديداً ذاك الذي يقال له، منذ قرن تقريباً، التحليل النفسي. (..) غير أن التحليل النفسي قد يكون الاسم لما، دون دليل نفي لاهوتي أو ما سواه، سوف يجعل وجهته منعطفة نحو أكثر ما يمكن للقسوة النفسية أن تحمل من (خصوصية). إن التحليل النفسي في نظري، إذا سُمح لي بهذه المكاشفة أيضاً، هو الاسم الآخر لـ«دون دليل نفي». الإقرار بـ«عدم وجود دليل نفي»، إن كان هذا متيَسراً وممكناً» (المصدر ذاته، ص: 12 – 13). (ج. د.).

ضمانة كل مطابقة للمواصفات يمنح نفسه الرصيد الممنوح للتخيّل. على سبيل المثال في أكثر اللحظات استرسالاً مع «التأمل النظري» في «ما بعد مبدأ اللذة»، النصّ الذي أرجع إليه دائماً (ومؤخراً جداً، في الهيئات العليا للتحليل النفسي، نحو ما بعد الما بعد، نحو ما بعد دافع الموت، والتدمير والقسوة[22])، يمكننا أن نبيّن - وقال فرويد ذلك هو نفسه - بأن التعارض بين مبدأ الواقع ومبدأ اللذة، بنتيجته اللامحدودة، هو محض تخيّل نظري. وهناك أمور كثيرة مشابهة في الخطاب الفرويدي.

أما «صديق التحليل النفسي»، المتمثل بي، فهو على حذر ليس من المعرفة الوضعية وإنما من الفلسفة الوضعية ومن إضفاء الطابع الجوهري على المتطلبات الميتافيزيقية أو الميتابسيكولوجية. فالماهيات الكبرى (الأنا، الهو، الأنا العليا، إلخ). بالإضافة أيضاً إلى «التعارضات» المفهومية، المفرطة في متانتها، وبالتالي الآنية جداً، والتي جاءت من بعد تعارضات فرويد، كما على سبيل المثال: الواقعي، الخيالي، الرمزي، إلخ.، «الإسقاط الداخلي» و«التمثل الاندماجي»، تبدو لي مجروفة (وحاولت تبيان هذا أكثر من مرّة) بالضرورة المحتومة لنوع من «التخالف» الذي يمحو أو يزحزح حدودها الفاصلة. يحرمها على أيّ حال من كل متانة. أنا إذاً غير مستعد أبداً للسير وراء فرويد وجماعته في طريقة عمل كبرى آلياتهم النظرية، وفي وظيفية تلك الآليات.

إ. ر.- حسب اعتقادي، يجب على العكس أن نأخذ بعين الاعتبار الانقطاع الذي أحدثه فرويد وأن نتابع عملنا (مع) الميتابسيكولوجيا. لأننا إذا تنازلنا بشأن ما نسمّيه الآليات النظرية الكبرى، فنحن نخاطر هكذا بتصفية المبدأ ذاته لـ«التخريب» الفرويدي، ومبدأ التجديد لديه،

---

[22] ارجع إلى، خاصةً استنتاجات «الحالات النفسية..» بشأن «غير المشروط المجرّد من السيادة»، «إلى ما هو أبعد من اختزال الممكن»، المصدر السابق، ص: 82. انظر أيضاً، «البطاقة البريدية»، المصدر السابق.

والنكوص إلى تصوّرات عتيقة حول اللاشعور (الدماغي، العصبي، المعرفي، الإعلائي،إلخ)[23]. ممّا كان تاريخياً ذا أهمية كبيرة، لكنه فقير جداً بالقياس إلى القوة الإبداعية للمنظومة الفرويدية، تلك المنظومة التي ولّدت ثراء تأويلياً عزّ إيجاد مثيل له في أي مجال آخر، ولديّ الانطباع بأن خطر مثل هذا النكوص في الفلسفة، أقلّ بكثير. فللتحليل النفسي هشاشته النوعية والقائمة على موضوعه بالذات: فاللاشعور، بالمعنى الفرويدي، يمكن تجنّبه دائماً، ودحضه، والحكم عليه بأنه «خطير» وبالتالي يتم إبعاده عن ميدان العقل والوعي، إلخ. وهنا منبع الضرورة، للمحافظة على تلك الإبداعية الخلاّقة، ضرورة الرجوع باستمرار إلى الحركة الأساسية لفرويد تصدّياً للعقائد التي يحرضها التحليل النفسي بالذات عندما تزعم بأنها «تتجاوز» فرويد، أي «تدفنه»..

ج.د.- دون شك. لكن الطابع النوعي للمعركة التي خاضها فرويد ما يزال بحاجة إلى الشحذ والتقوية. من وجهة نظر تاريخية، أتفهّم تماماً إمكانية تعليلنا لـ«بناء» الخطاب الفرويدي. لكن بشرط أن نعلم بأن الحقل الذي زاول فيه عمله لم يعد حقلنا. فبعض العناصر ما تزال قائمة، على أني لن أجعل من «اللاشعور» ومن موجبات المقولة الثانية مفاهيم علمية ومؤكّدة علمياً[24]. نعم، أريد أن أستشهد بها وأن أستخدمها في مواقف محدَّدة استراتيجياً، ولكني لا أؤمن بقيمتها، بمداها إلى ما هو أبعد من حقل المعركة هذا. إن «خيالات نظرية» أخرى باتت من الآن فصاعداً ضرورية، وليس هذا من جانبي جواباً نسبياً أو

---

[23] ارجع إلى اليزابيت رودينيسكو، «لماذا التحليل النفسي؟»، المصدر السابق.

[24] بشأن تعريف المفاهيم الكبرى للمقولة الثانية، يجب الرجوع إلى جان لابلانس وجان - برتران بونتاليس، «مفردات التحليل النفسي»، المصدر السابق وإلى اليزابيث رودينيسكو وميشيل بلون، «قاموس التحليل النفسي»، المصدر السابق.

انتهازياً. على العكس، إنه همّ الحقيقة العلمية وعبرة مستخلصة من تاريخ العلوم، من حياة أو من تقدم الدوائر العلمية التي هي أيضاً دوائر «إنتاجية»، «محققة للمواصفات»، تأويلية.

ذات يوم، خير ما في تراث التحليل النفسي سوف يمكنه الاستمرار على قيد الحياة دون الميتابسيكولوجيا، وربما حتى دون أيٍّ من المفاهيم التي ذكرتها منذ قليل. وهذا مصدر صعوبةٍ استراتيجية هي أحياناً مثيرة للاضطراب والقلق الشديد. وهناك مجازفة دائمة، عندما نقول هذا، بأن نكون بالفعل قد أنجدنا أولئك الناس الذين يريدون «تصفية» التحليل النفسي. ولا أريد أن أقول بأن أعمال فرويد قد يتم «تجاوزها»، لكني أريد أن يكون بإمكاني قول ما أنا أقوله الآن دون أن أستنتج بأن المعركة قد انتهت.

إ. ر.- لم تكتب «أشباح فرويد»، لكن أعتقد بأن «أشباح ماركس» كتاب فرويدي بالعمق، أكثر فرويدية دون أدنى شك من جميع ما كتبتَ بتناوله الصريح والجليّ للتحليل النفسي. وبمقدار ما أنا على يقين من ضرورة أن نعيش روح الثورة، أو الرغبة بالثورة، بما يتجاوز فشل الشيوعية، فأنا أطرح على نفسي تساؤلات حول الطريقة لإحياء روح التخريب الفرويدي، وتحديداً لأن التحليل النفسي، بصفته علاجاً وتطبيقاً علاجياً، لم يكن فشله كفشل الشيوعية، رغم كل ما يقال بهذا الصدد. مع هذا، ورغم قوته العيادية، فقد انغلق التحليل النفسي، بسبب تحنّط مؤسساته - التي لا أشكك في فائدتها -، داخل نوع من الأكاديمية المتأستذة، وأنا مقتنعة بأن الروح الإبداعية سوف تعود إليه من الخارج، عن طريق أعمالٍ كأعمالك أو كأعمال الأدباء، والمؤرخين، والكتاب وربما أيضاً رجال العلم إذا ما كفّوا عن رغبتهم في احتجاز هذا العلم داخل «غيتو» - محجر - تجريبية البرهان، والحساب الرقمي، أو القياس الذي لا يمكن أن يكون مناسباً له.

وأجد نفسي شخصياً في موقف شديد الغرابة خارجياً وداخلياً. فأنا «ابنة التحليل النفسي»، كما قلتُ، من جهة أصولي ودراستي، لكني أزداد شعوراً بأنني في وضعية «الصديقة»، نظراً للانقسام الذي نشأ بين التطبيق العيادي، الداخلي في ذلك الوسط، والإنتاج الثقافي الذي أربط نفسي به والذي يتم في الخارج. فلا بدّ ذات يوم من دمجٍ للقوة العيادية الفعلية التي يمثلها مهنيّون مجهولو الهوية هم والمرضى، والقدرة الخلاّقة للتفكير النظري التأملي الذي يتزايد تعبيره عن نفسه في خارج الجماعة الفرويدية.

ج. د.- هناك، ربما، نقطة اختلاف وحيدة: إذ الفلسفة تعرف سيناريوهات ومغامرات هي على الأقل متماثلة، فلا يمكن التفكيك ببساطة، دون مخاطر، أثناء التقدم. بل يجب دائماً التأكيد مجدداً على شيءٍ من الماضي تحاشياً للوقوع مجدّداً فيما هو أدهى. فالمشاكل الجوهرية هي بالتالي على جوهريتها، وهي دائماً أمامنا في الفلسفة فلا مجال لتحاشيها. لدينا مفهوم، جملة، خطاب، محاججة في ميدان الفلسفة، وهذه دائماً «أيضاً» وسائل للمناورة.

معكِ الحق بإجراء مقارنة بين «شهادتَيْ الوفاة» السريعتين قبل الأوان، بين هذين الموتين المزعومين، موت ماركس وموت فرويد، وهما تشهدان على التصنيف ذاته القائل بدفن المزعجين أحياء لأنهم مقلقون ومن ثم الالتزام بمراسيم حِداد مستحيل. ولكن الحياة الباقية لهذين «الموتَيْن» ليست هي نفسها لدى الاثنين. فأحدهما يصيب الحقل الجيوسياسي للتاريخ العالمي برمّته، وأما الآخر فلا يلقي بظلال نصف-الحِداد لديه إلا على الدول التي يقال عنها دول قانون، على الديمقراطيات الأوروبية، اليهودية - المسيحية، كما يتسرّعون بإطلاق الأسماء، ونستثني الإبراهيمية، وفي هذه الحالة، يظل الإسلام في

مجمله، المشكلة الضخمة التي أستعرضها في «الحالات النفسية للتحليل النفسي»، خارج متناول التحليل النفسي.

طرحتِ عليّ سؤالاً حول كيفية المحافظة على الفضيلة التخريبية لدى فرويد. وهذا ما أحاول تبيانه، كما ذكرتِ، على حدٍّ سواء في نصوص كرّستها للتحليل النفسي حصراً، وفي غيرها من النصوص. أوليس الأمر الملحّ اليوم نقل التحليل النفسي إلى الميادين التي لم يدخل إليها حتى تاريخه؟ أولم يكن فعالاً فيها؟

ليست الطروحات الفرويدية، أعود وأؤكد مجدّداً، هي التي تحتل مركز الصدارة في نظري، وإنما الطريقة التي أعاننا فرويد بها على إعادة بحث عدد كبير من الأمور المتعلّقة بالقانون، والحقوق، والدين والسلطة الأبوية، إلخ. بفضل «الرمية» الفرويدية، أصبح بإمكاننا مثلاً إعادة إطلاق مسألة المسؤولية: من فردٍ يعي ذاته، ويستجيب ليردّ بكل أهلية مدافعاً عن نفسه أمام القانون، يمكننا وضع صورة بديلة لـ«فردٍ» منقسم، متفاوت، ولا يقوم حصراً على محض النيّة الواعية والأنانية. لـ«فردٍ» يؤسس تدريجياً، بدأب لا يهدأ، ودائماً بصورة غير مكتملة، الشروط «التي فُرض عليها الاستقرار» - أي أنها غير طبيعية، وهي جوهرياً وإلى الأبد «غير مستقرّة» - اللازمة لاستقلاليته: والمرتكز الذي لا يُقهر ولا ينضب هو لا استقلالية السلوك. ويساعدنا فرويد على مساءلة القناعات اليقينية حول المسؤولية. في الندوة التي عنوانها «مسائل المسؤولية» والتي أُشرف عليها منذ اثني عشر عاماً، أتطرّق لمواضيع مثل الشهادة، السرّ، الضيافة، الغفران، والآن عقوبة الإعدام. فأحاول أن أرى ماذا يمكن أن تعني تعابير من مثل «أجاب أمام»، «أجاب على»، «أجاب عن»، «أجاب عن ذاته»، بمجرّد أن ننظر إليها من وجهة نظر ما لا يزال اسمه «اللاشعور»[25].

[25] حول موضوع مسؤولية الكاتب، ارجع إلى الفصل السابع من كتابنا الحالي وعنوانه: «اللاساميّة المستقبلية».

إ. ر.- من جانبي، أسعى لتحليل ما سبق لك في 1981 أن سمّيته «جيو التحليل النفسي». لقد استخدمتَ هذا التعبير أثناء لقاء فرنسي - لاتيني - أمريكي، نظمه رينيه ماجور في باريس، وكان الهدف منه فضح الديكتاتوريات في أمريكا اللاتينية وتواطؤ بعض المحللين النفسيين مع مثل تلك الأنظمة[26].

فأثناء المؤتمر الثلاثين لهذا اللقاء والمنعقد بتاريخ 1977 في أورشليم، أشرتَ إلى أن إدارة الـIPA كانت قد قسّمت التحليل النفسي ووزعته في ثلاث قطاعات: 1- كل ما هو شمال الحدود المكسيكية، 2- كل ما هو جنوب تلك الحدود؛ 3- باقي العالم. وهذا التصنيف عند التفكير به يبدو أعجوبة الأعاجيب، إذ أن «باقي العالم» تلك، تشمل أوروبا، أي مهد التحليل النفسي، القارة التي لولاها ما كان له أن يوجد في أي مكان آخر، كما تشمل أيضاً باقي مناطق العالم، العالم غير اليهودي - المسيحي، حيث لا وجود له إلا في بؤر معزولة (الهند واليابان) ولكنه مرشح للانتشار فيها ذات يوم، كما هو ملاحظ الآن من خلال الاهتمام في تلك البلدان بقراءة وترجمة النصوص: يتجه تفكيري خاصة إلى الصين، وكوريا، إلخ.

لقد تأثرتُ كثيراً بمداخلتك، و، من جانبي، سعيت إلى أن أبيّن كون انتشار التحليل النفسي لم يستطع أن يتحقق إلاّ في دول القانون وبالتالي، على الدوام تقريباً، في الأماكن التي اصطلح على تسميتها بـ«المجتمعات الغربية»، واليوم، مع سقوط الشيوعية، عاد التحليل النفسي إلى الانتشار في المناطق التي أُقصي عنها بسبب الحجج السياسية: روسيا، بولونيا، رومانيا، إلخ. لكننا، مع العولمة، أصبحنا حيال عمليات تصدير «بالمفتاح».

---

[26] انظر «جيو التحليل النفسي» (1981) في «مرآة النفس»، المصدر السابق، ص: 327 - 352. ورينيه ماجور، «حول الانتخاب. فرويد في وجه الأيديولوجيات الأمريكية، والألمانية، والسوفيتية»، باريس، أوبييه، 1986.

وهكذا فالـIPA تصدّر معاييرها تماماً كما يتم نقل مصنع ما بفنّيّيه، دون مراعاة الحيثيات المحلية، أو «خدمة ما بعد البيع»، ولا الحالة الفكرية، ولا اليد العاملة المحلية، ولا المستهلكين.

فهذه الهيئة، على سبيل المثال، تُلزم الاختصاصيين من أوروبا الشرقية والذين يريدون الحصول على وسام الـSTUDY GROUP (الزمر الدراسية)[27] إنشاء أماكن وتجهيزات للمداواة والعلاج بما لا يلبي حالياً أي طلب واقعي محلياً. وكون اللاشعور، أو الجنون، أو الرغبة من الثوابت الشاملة، ليس عذراً كافياً كي نفرض، من أجل فهم عملها، في مناطق لم تستيقظ بعد تماماً، مقاعد الاعتراف المريحة، والـTRAINING – العلاج – وفترات المعالجة أو مواعيد وفترات الجلسات العلاجية، بما لا يتطابق مع مطلب الذين ينتظرون ولادة التحليل النفسي المستقبلي.

وللعلم، فالتحليل النفسي، في البلدان التي حقق فيها نجاحاً كبيراً، ما يزال عرضة للهجوم، والسخرية، والتهديد، مع الاستهزاء اللاذع، إنهم يبشّرون دائماً بنهايته، بتجاوزه، بعجزه المزعوم عن «كشف» الأمراض النفسية، وهم دائماً يرفعون نبوءتهم المبشرة بموت فرويد (وكذلك بموت ماركس). علاوة على هذا، -كما هي الحالة في فرنسا – فالتحليل النفسي لا يُنظر إليه كفرعٍ علمي كامل الأهلية ومستقل عن المدارس التي ينتقل إليها الإعداد الطبي. وعلى الرغم من جميع المعارك التي خضناها، والتي أسهمت فيها مؤخراً، فالتحليل النفسي ما يزال «محرَّماً» في الدرجات العليا من التعليم الجمهوري: فما من كرسيّ في معهد الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية، ولا في الكولّيج دوفرانس.

---

(27) الـ IPA مؤلفة من أربعة أنماط من الزمر: الزمر الدراسية، الجمعيات المؤقتة، الجمعيات المؤسّسة، الجمعيات المحلية. انظر اليزابيث رودينيسكو وميشيل بلون، «قاموس التحليل النفسي»، المصدر السابق.

ج. د.- ما يتمّ تصديره عَبْر الإمبريالية، عبر الاستعمار، عبر كل شكل آخر من أشكال نشر التفكير الغربي، لا يقتصر، عموماً ولا غير، على المعايير، والمكتسبات، والمواقف. وإنما تُصدَّر الأزمات أيضاً، والتساؤلات المسبّبة للهشاشة والتي لا يجد فيها «الفرد» نفسه إلا وهو رهن الاختبار والمعاناة. فاليوم نشاهد «في الوقت نفسه»، «من طرف»، ترسيخ وتدعيم كل ما يربط القانون، والسياسة، والمواطنة، بسيادة «الفرد»، و«من طرف آخر»، إمكانية قيام «الفرد» بتفكيك نفسه بنفسه، وأن يخضع للتفكيك. هاتان الحركتان لا انفصال بينهما. ومن هنا هذه المفارقة: فالعولمة، هي الأَوْرَبَة. علماً بأن أوروبا تنطوي على نفسها، تنشطر، تتحول. وما يتمّ تصديره، بلغة أوروبية، سرعان ما يوضع من جديد موضع المساءلة والتشكيك باسم ما كان قيد التأثير ضمنياً ونظرياً في ذلك التراث الأوروبي بعينه، باسم إمكانية - ذاتية - خارجية - للتفكيك. أو أيضاً، قد أقول، باسم حصانة - ذاتية. أوروبا، في نظري هي أجمل مثل، مثلما هي أيضاً الكناية عن الحصانة - الذاتية. أقول «أجمل مثل» لأن هذا الجمال في أوروبا إنما ينتمي إلى تلك الغرابة الجميلة: الحصانة - الذاتية كاستمرارية على قيد الحياة، وكأمرٍ لا يُقهر. إنها التراجيديا العظيمة لانتحار جميل، أي نعم..

والخلاصة، فالتراث الأوروبي ليس مجموعة قيم، ومنافع فكرية وروحية، وتراث ثروات منقولة وغير منقولة. بل هو بالأحرى قوة كامنة لا تنضب قوامها الأزمة والتفكيك. ومن الصعب في أيامنا هذه، لهذا السبب بالذات، لهذا السبب العقلي المضاعف للعقل الذي يرى بأنه على حق تجاه نفسه، التفكير بالعلاقات بين أوروبا وما سواها من الأغيار، من «المساحات الثقافية» غير الأوروبية. هذه المساحات أو القطاعات، مع تطويرها لرفض المركزية الأوروبية بقوة ودون تراجع، تعمل الآن على أن «تتأوْرَب» بما يتجاوز الصيغ الإمبريالية والاستعمارية المعروفة لدينا.

نحن إذاً نشاهد، ونسهم، أردنا أن لم نُرد، في هذا التوجّه المزدوج: عولمة الأَوْرَبة والتشكيك بالمركزية الأوروبية. وسواءً أكنا أوروبيين أم غير أوروبيين، يجب علينا التفكير بهذا المطلب المزدوج.

أما بشأن التحليل النفسي، فيجب أخذ العلم، كما كنت تقولين، بأنه قد تمركز بطريقة محدودة قطعاً في عالم ذي أعراف أوروبية، في عالم يضم شطري القارة الأمريكية. هذا مع أنه يظل في الوقت نفسه، في ذلك العالم بالذات، متعثراً بما يلقى من مقاومات عديدة، بما يجبره على التغلغل سرياً أو هامشياً في بعض المؤسسات. إنه لا يترك، في العمق، إلا تأثيراً طفيفاً في الجامعة. فعندما يدخل هناك، لا يكون مروره من خلال تعليم مباشر، وإنما بطرق التهريب، أدبياً أو ما سوى ذلك. وفي داخل مسقط رأسه بالذات، في داخل تربته الثقافية، ما يزال تمركز التحليل النفسي على نطاق ضيّق جداً.

إ. ر.- وتفسير هذا هو الخوف الذي تحرّكه فكرة اللاشعور.

ج. د.- «الذات»، كائناً ما كانت (فرداً، مواطناً، دولة) لا تنشأ إلا انطلاقاً من هذا «الخوف»، ولديها دائماً القوة أو الشكل الواقي كما هو حال السدّ. إن السد يقطع الطريق، ومن ثمّ يجمّع ويوزّع الطاقة عبر قنوات. إذ من خلال العديد من الاختلافات التي لا يجوز نسيانها أبداً، يهيمن على مجتمعاتنا الأوروبية دائماً شيء ما مثل «منظومة» أخلاقية، وقضائية، وسياسية، «مثالٌ» أعلى عن الخير والحق، و«المدينة» (المواطنة أو الدولة). فما أستنجد به ليسرع في إنشاء «منظومة» و«مثال أعلى»، ما يزال بحاجة لحمايته مما يمكن أن يحلّ به من جانب التحليل النفسي - والذي، للعلم، قد ترعرع في أوروبا ثم استمر يعمل في أغلب الأحيان،

من خلال فرويد، على تطوير وترسيخ قالب أوروبي للثقافة، والحضارة، والتقدم.

هذه «المنظومة» وهذا «المثال الأعلى» هما قبل كل شيء تركيبات أُنشئت لتقاوم ما نشعر به وكأنه خطرٌ مهدّد. وذلك لأن «منطق اللاشعور» يظل غير متطابق مع ما يحدّد هوية الأخلاقي، والسياسي، والقضائي بمفاهيمه، وأيضاً بمؤسساته، إذاً ضمن تجاربه البشرية. ولو أخذنا بعين الاعتبار جدياً وفعلياً، وعملياً، «الـ» تحليل النفسي، فهذا سوف يكون مثل هزّة أرضية تكاد تكون مستعصية على التخيل. مستعصية على الوصف. حتى بالنسبة للمحللين النفسانيين.

وأحياناً، يَعْبُر تهديد الهزة ذاك في دواخلنا بالذات، في داخل كل فرد. ففي حياتنا، كما نعلم جيداً، كما نعلم فوق الحدّ، نتشبّث بخطاب ملتبس، منافق، أو هو في أحسن الحالات قائم على التهكم والسخرية، هيكليته هي التهكم والسخرية. ونتصرّف كما لو أن التحليل النفسي لم يوجد أبداً. حتى من هم مقتنعون، كما هو شأننا نحن، بالضرورة الحتمية لـ«الثورة» على صعيد التحليل النفسي، أو على الأقل بـ«المشكلة» المرتبطة بالتحليل النفسي، أي نعم، إنهم في حياتهم، باللغة اليومية التي يحكونها، بتجربتهم الاجتماعية، يتصرفون و«كأن» شيئاً لم يكن، إذا أمكنني قول هذا، كما كان الحال في القرن الماضي. وفي قطاعات كاملة من حياتنا، نتصرّف كما لو أننا، بالعمق، نؤمن بالسلطة العليا للأنا، للوعي، إلخ.، ونتحدث بلغة ذلك «الاستقلال الذاتي»، ونعلم، يقيناً، أننا نتكلّم أحياناً بأكثر من لسان في الوقت نفسه. لكن هذا يكاد لا يغيّر من الأمر شيئاً، لا شيء يتغير لا روحاً ولا جسداً، لا شيء يمس كيان كل فرد، وكيان المجتمع، وكيان الأمة، وكيان الأجهزة التثقيفية، والقضائية - السياسية.

ما كان يسبب لي الصدمة منذ 1981، آن كتابة «جيو التحليل النفسي»، هو أن المؤسسات الكبرى القومية والعالمية للتحليل النفسي

شُيّدت على قوالب سياسية هي نفسها في أزمة، بل محطمة منهارة – الدولة، مفهوم غير محدد عن القانون الدولي، على قوالب هي نفسها ليست على علاقة بالتحليل النفسي. بالتأكيد، هناك مرجعية فرويد المستمرة، ولكن مجمل المبادئ الناظمة لعمل مؤسسات التحليل النفسي ليست بحد ذاتها على صلة بالتحليل النفسي. وكانت البداية منذ أيام فرويد، حيث كانت القوالب بالية، غير ملائمة في جميع الأحوال لما تقتضيه ثورة التحليل النفسي. ومما لا شك فيه أن هذا الأمر لم يكن بالإمكان تجنبه من وجهة النظر الاستراتيجية. ولكن في أيامنا هذه؟ أنا لا أجد لدى غالبية المحللين النفسيين مراعاة تأخذ بالحسبان جميع المعطيات الإشكالية الجديدة للقانون الوطني والدولي («جريمة بحق الإنسانية»، «قتل جماعي»، تضييق مساحة السيادة، مشروع محكمة جزاء دولية، مشاكل أو تطورات إلغاء العقوبة القصوى، إلخ.). من وجهة النظر تلك، ورغم الاستثناءات، يبدو الخطاب المؤسّساتي للتحليل النفسي عتيقاً، بالياً. حتى أنه أحياناً يبدو مثيراً للضحك.

توجد أشكال عديدة مختلفة لمؤسسات، والـIPA، إذا ما نُظر إليها عن بعد، تبدو لي أكثرها قدماً وأثرية. علماً بأنني في الجمعيات الأخرى، لا أرى ما هو أفضل على مستوى التفكير المنظم والأساسي (وحتى المجدّد للأساسيات القديمة) بما يتناسب والمعطيات الجديدة القضائية، والأخلاقية، والسياسية، ذات الصلة بـ«العولمة».

إ. ر.- وُجد قالبان كبيران: الأول، هو ما دشنه فرويد في فيينا أمام «جمعية الأربعاء النفسية»: وهذا هو القالب الأفلاطوني المنطبق على تنظيم أرستقراطي للحركة التي جعلت، على أي حال، من الثقافة اليونانية مرجعاً لها: هنا نحن مع معلّم ومن حوله تلامذة ومريدون. والقالب الثاني، الذي أعقب الأول تاريخياً والذي تبنّته الـIPA، هو

قالب نقابي، تعاوني. ومستنده الواعي تنازل كل فرد عن شَغْل موقع المعلّم. إن الذين جاؤوا من بعد فرويد، رغبةً منهم بأن يحتفظوا له بمكانة المؤسّس «الوحيد» في التاريخ - أي مؤسّس فرع من فروع العلم - أوجدوا الـ«IPA كي تكون الصيغة التعاونية وقايةً لكلّ فرد فلا يعتبر نفسه رئيساً رفيع المقام.

في نظر الفرويديين الأوائل[28]، كان التحليل النفسي ملكية أبٍ مؤسس كان يشير إلى جماعته على أنهم «رحّالة بدائيون». وكان الذين يغادرونه يعرّفون أنفسهم بأنفسهم على أنهم منشقّون لم يعد لهم من انتماء إلى حلقة المصطفين. واعتباراً من 1910، أعطى فرويد الوظيفة السلطوية العليا للـIPA. وكانت هذه الهيئة، على امتداد ما يقرب من عشرين عاماً، الجهة الشرعية الوحيدة، وحتى القانونية، في ميدان التحليل النفسي، والتي يديرها ليس المؤسس الذي استمرّ يجسّد قوتها الخلاّقة، بصفته كـ«معلّم دون قيادة»[29]، وإنما تلامذته من الجيل الأول. ومع الانقسامات المتعاقبة، اعتباراً من 1927، كفّت الـIPA تدريجياً عن أن تكون مستقر السيادة للتحليل النفسي، مع أنها بقيت، لبعض الوقت أيضاً، الجهة الشرعية الوحيدة. في واقع الحال، لم يكن المنشقون يتركون الجماعة، التي استمر فرويد الحيّ ممثلها الرئيسي، لكنهم كانوا يسعون لخلق تيارات أخرى داخلية ضمن تلك الجماعة. والحركة الانشقاقية ما بين الحربين العالميتين كانت في هذا المجال العارض المرضي لاستحالة تمثيل مجموع التحليل النفسي بحكومة وحيدة. وعكس الانشقاق ما كان جوهر الإبداع الفرويدي: تحطيم مركز الذات، وإلغاء الأستذة، وإيقاع الهزيمة بالسلطة الملكية المطلقة.

---

(28) للرجوع إلى محاضرتي في إفتتاح الـEGP، وهي قيد الطباعة.

(29) هذا هو ما استخدمت لوصف وضعية فرويد في الـIPA بعد 1910. انظر «تاريخ التحليل النفسي في فرنسا» الجزء الأول، المصدر السابق.

لهذا السبب، من بعد الحرب العالمية الثانية، لم تعد الـIPA تُعتبر المؤسسة الوحيدة القادرة على تجميع مجمل تيارات التحليل النفسي في إطار جماعة متماسكة لا انفصال في داخلها. ظهرت حينذاك، ليس فقط جمعيات أخرى تسعى للبقاء في قلب إمبراطورية وحيدة، وإنما أيضاً جماعات ترفض حتى مبدأ الانتماء الوحيد بحدّ ذاته. فكانوا ينسبون أنفسهم حيناً إلى الأب الراحل وإلى مذهبه، وحيناً إلى تجاوز أو إهمال منظومته الفكرية والتخلّي عنها. وكان ذلك الانشقاق مؤشراً لتحول التحليل النفسي إلى حركة جماهيرية.

على مرّ السنين، غدت الـIPA على هذه الصورة جمعية جدّ بيروقراطية ونقابية بحيث هجرها أو شكّك فيها من الداخل جميع الذين كانوا يجهدون لإيقاظ الروح الإبداعية بتأسيس تجديد نظري. وتخفيفاً لمسؤوليتها يجب القول بأنها عانت من الضغوط التي فرضتها «السوق» (وحالياً تفرضها العولمة)، خاصة في الولايات المتحدة حيث أُجبر الأطباء النفسيون على الخضوع للمتطلبات الهمجية لجماعات المال، من المسؤولين عن التأمين عليهم وعلى مرضاهم، والمهتمين بجني الأرباح أكثر من الاهتمام بأن يساعدوا على تحريك التفكير الثقافي. بكلمة واحدة، إن طبع التحليل النفسي بالطابع «المركنتيلي»، والنضالات العقيمة التي انساق إليها لصالح كيان منظم – أو رفضاً لكل كيان منظم (فالأمران لا يختلفان) – على خلفية تطوير روح المنافسة، مما أدى به إلى التباري حيناً مع مخابر الأدوية النفسية، وحيناً مع المعالجات النفسية بجميع صنوفها، وهذا ما كان من شأنه في النهاية أن يصير طي النسيان ذلك الألق الذي عُرف عند المنشأ لتلك المأدبة الأفلاطونية التي نظمها فرويد مع مطلع القرن العشرين.

في هذه الأثناء، كان تفكيري على الدوام بأن هذا النمط من التجارب لا يمكن أن يكون قصير الأجل. وبالقياس إلى الموديل

الأفلاطوني للمنشأ، والذي يفترض الوجود الفعلي لمعلّم فعليّ يُنتج عملاً تجديدياً، فالموديل التعاوني تمتد أمامه الأبدية بأكملها. فمن جانبٍ، قوة حادث تخريبي، مرتبط بقدر فريد، وبالضرورة فهو محدود في الزمن، ومن الجانب الآخر، الديمومة الطويلة للمحافظة المؤسساتية (موديل الـ«قنفذ» ذي الأشواك، والذي سبق أن تحدثنا عنه).

إن الموقف الحالي انعكاسٌ لذلك التاريخ الذي نحن ورثته. وبتنا نعلم من الآن فصاعداً بأن أي تدويل لا يمكنه الزعم بأنه يجسّد شرعية التحليل النفسي، ونتيجة لذلك، فجميع مؤسساته تحمل طابع الحِداد على سيادة قضت نحبها إلى أبد الآبدين، أو تولّدت بالحِداد الذي لا ينتهي على تلك الصورة للمعلّم الذي يريد كل فردٍ أن يبقى وفيّاً لها حتى لو خاطر بإعادة بنائها كما لو أنها طيف شبحّي.

ج. د.- أنا مقتنع بهذا مثلك، وكان لاكان دون شك من القلائل الذين حاولوا تغيير المؤسسة. أنا أؤمن مثلك بضرورة وجود «مؤسسة». رغم هذا، فأنا لا أملك «حلاً» مثالياً، إذا كان المقصود بذلك وجود خطاب أو حكمٍ قطعي يمكن له أن يبرز مسلّحاً بالكامل، كما كانت آثينا، برأسٍ أبويٍّ. ولا يمكن الانتظار بصورة سلبية إلى أن يحدث شيء ما بصيغة تشكيل جديد، مجموعة مبادئ جديدة أو مؤسَّسة جديدة. وليس من الجدية في شيء لو اعتقدنا على سبيل المثال بأن مؤسسة جديدة للتحليل النفسي الدولي أو القومي سوف ترى النور غداة الهيئات العليا. إن المؤسسات لا تكف عن الحركة، حتى أكثرها قدماً، وأرجو في جميع الأحوال بأن الـIPA سوف تلاحظ بأن شيئاً ذا أهمية قد حصل.

إن التعبئة لا تخلق مجرّد تناقلية أكبر بكثير عبر الحدود، وإنما تغيّر أيضاً أنماط التواصل، ونقل المعرفة والمبادئ الناظمة. ويبدو لي

مهمّاً كون الهيئات العليا للتحليل النفسي قد أصبح لها موقعها على الانترنيت. فهذا ينتج عنه تسريع، وتكثير للرسائل، بالإضافة إلى أنه بالمقابل يلغي التراتبية الإدارية، أي أننا حيال طريقة جديدة في مخاطبة جماعة التحليل النفسي تلتف من حول البيروقراطية. وحالما نمسّ التراتبية، فنحن نمسّ المؤسسة بأكملها. وما هي التراتبية من وجهة نظر التحليل النفسي؟ كنت تتحدثين عن معلم وتلامذة ومريدين. نعم، هذا مهمّ بالتأكيد، ولكن هناك أشكالاً أخرى للتراتبية.

وطالما صدمني الاهتمام الخارق بالتراتبية التنظيمية في مؤسسات التحليل النفسي. فتلك التي أعرفها هي على أقل تقدير مساوية بانشغالها بالتكوين الإداري وبالتراتبية لأكثر الجامعات تقليدية. إنها أشبه ما تكون بنقابات طبية، حيث يشاهد أرباب عمل يسيطرون كمعلّمين على مساعدين تحت إمرتهم. أنا لا أقول بالقضاء المبرم على كل هذا، فأنا مع بعض التراتبية، غير أن هذه الموديلات يجب أن تتغيّر مستلهمةً، في تغيّرها بالذات، تعاليم التحليل النفسي. هذا الأمر لم يحصل بعد أبداً، على ما أعلم.

عندما نتكلم عن لاكان، عن المدى وعن التراث اللاكاني، يجب التزام الحذر وعدم الإفراط في تحديد هويّة الأشياء. فكل شيء نهب التنازع والتنافر. ولا أرى من حياة إلا في مواضع الانشقاق - التي هي أحياناً أكبر أهمية من المركزية. هذا الركن اللاكاني، ذو الرحابة الفسيحة في فرنسا وأمريكا اللاتينية، فيه قوى وحركات متفاوتة الانحراف تتنازع الإشراف عليه. ومع مراعاة جميع المقاييس، لدى الحديث عن ركن يجب أن يكون تحت الإشراف وعن سيادة يجب أن تمارس، قد يمكننا المضي إلى أبعد مدى في تشبيهنا للأمر بالبلقنة وبالتراجيديات الحاصلة مؤخراً أو الجارية حالياً في يوغسلافيا السابقة.

إ. ر.- في صميم الميدان اللاكاني وُضعت عفوياً موضع التشكيك، ليس مجرّد الموديل المحنط للعلاج المحدد حصراً بخمس جلسات أسبوعياً، وإنما أيضاً عدم التسامح حيال الجنسية المثلية، والعنصرية وجميع الصيغ الأكثر رواجاً، صيغ الخضوع للتراتب الطبي، والذي كان فرويد، لا بدّ من التذكير بهذا، من ضحاياه في فيينا مع نهاية القرن التاسع عشر. لقد رمى لاكان رميته الهادفة لتأمين استمرارية للفرويدية أطلقتُ عليها اسم «الأرثوذكسية»، إذ لم يكن الهدف المنشود تجاوز فرويد وإنما الرجوع إلى ذلك «الانبهار الأولي» المرافق لأي اكتشاف. ومع ذلك، كان لاكان أكثر انفتاحاً من الفرويديين الآخرين على جميع حركات الانعتاق في فرنسا على أيّ حال.

ج. د.- وليس هذا على سبيل المصادفة. فلاكان حمل إلى المجالات الرمزية للثقافة اهتماماً لم يوجد على مثل ذلك المستوى سوى لدى نفرٍ قليل من المحللين النفسيين في عصره: إنه اهتمام مستتير بالحقوق، بالسياسة، بالأدب. ومن هنا أن تلك المجالات اللاكانية - الحديثة، واللاكانية المزوّرة، واللاكانية - اللاحقة، فيها، أكثر مما في أي مكان آخر، نوع من المجاهرة الصريحة بهذه التغيّرات.

لا أعلم إلى أين يكون مآل كل هذا. بل لن يكون بإمكاني تخطيط ملامح ما سوف يحصل عن قريب. فهناك بوضوح عملية قد بدأت، في الوقت نفسه داخل ما يسمّى جماعة، أو نقابة، أو مؤسسة للتحليل النفسي، وفي أماكن واقعة على تخوم التحليل النفسي: الاستشفاء النفسي، ميادين «المعالجة»، وكذلك، إن كان لها من وجود على الأقل، الميادين الغريبة عن الاهتمام العلاجي، والثقافة عموماً، ووسائل الإعلام، والقانون. على هذه الحدود المتحركة، غير المستقرة، ذات التناقلية والتبادل، والتي تطال تحديداً شكل ووجود هذه الحدود

بالذات، لن يتوقف التغيّر عن التسارع. يجب أن نعلم، يجب أن نعلم ذلك، لكن يجب أن نعلم أيضاً بأن شيئاً ما، إذا لم يوجد نوعٌ من اللامعرفة، لن يحصل بحيث يستحق أن يُسمّى «حدوثاً».

إ. ر.- أنا أتحسّس في واقع الأمر وجود تغيّر حقيقي لدى المحللين الشباب، فهناك رغبة أكبر بالديمقراطية والطرق المباشرة الاعتراضية.

ج. د.- ما يجب على مؤسسات التحليل النفسي إعادة وضعه على بساط التفكير، في قوانينها الناظمة بالذات، وفي طريقة عملها الاجتماعي السياسي، هو بادئ ذي بدء العلاقة مع الدولة. فالمؤسسات تتحدّد في كل بلد من خلال علاقتها بالدولة - خاصة، في فرنسا، والحال فالأزمة التي تعاني منها سيادة الدولة تجبر مؤسسات التحليل النفسي على تنظيم علاقتها مع شيء آخر غير الدولة - ليس بالضرورة مع مؤسسة عالمية ذات نمط حكومي (مع دولة - عليا في الحقيقة)، مع شيء آخر يختلف عن سيادة المواطنة. بتعبير آخر، مع شيء آخر غير «الشخص ذي الأهلية»، إنما مع شيء آخر يظل ضمن نطاق القانون. ولكنه قانون يُفترض بأنه، مع ذلك، بدأ يأخذ باعتباره، بطريقة فعلية فاعلة، ثورة التحليل النفسي. ولن يكون هذا بين عشيّة وضحاها. لكن إن كان من شيء ينتظر القدوم، إن كان من قادم وافد، إن كان من حدوث طيّ المستقبل، أبعد مدى من كل سيادة كاملة ومن كل توقع ممكن، أبعد من كل أفق يتوهم رؤية القدوم الوافد منه، فهذا سوف يكون، يمكن أن يكون ضمن هذا الشرط.

إ. ر.- رجوعاً إلى لاكان وإلى الموضوع الذي يشغل خواطرنا، أودّ

الإشارة إلى ندوة «لاكان مع الفلاسفة»[30]، والتي نظمها رينيه ماجور منذ عشرة أعوام. وحصل آنذاك أخذٌ وردّ ما بين مختلف تفسيرات أعمال لاكان. مع مرور الزمن وتوافر المسافة الفاصلة بما يكفي للتأمل، يبدو لي ذلك الأخذ والردّ حيوياً وغنيّاً[31]. وأسأل نفسي إن كان بالإمكان، حتى في يومنا هذا، تنظيم لقاء مشابه، خاصة وأننا بصدد الاحتفال بالذكرى المئوية لولادة لاكان.

في 1993، نشرتُ كتاباً عن لاكان سبّب الصدمة في الوقت نفسه لأصدقائي اللاكانيين ولخصوم لاكان[32]. فالأوائل لاموني بتهمة الإساءة إلى المعلم، وأمّا الأواخر، فكان الأمر على أسوأ، إذ أعلنوا عن سخطهم لأنني حرمتهم من المادة التي كانوا يصبّون عليها كراهيتهم. إذ عدّدت استعراضاً التجاوزات المسرفة التي انساق لاكان معها، خاصة عندما اختصر زمن الجلسة النفسية إلى فترة قريبة من الصفر. غير أنني فعلت ما فعلت دون أن أحطّ من قيمة الرجل. وشعاراً لما أردت كتبت، علماً بأنها عبارة استقيتها من مارك بلوك: «يا أنصار روبسبيير، يا خصوم روبسبيير، نتوسل إليكم طالبين الرحمة: الشفقة الشفقة، قولوا لنا، فقط لا غير، من كان روبسبيير..» وأذكر أنك قلت لي آنذاك، غداة ظهور الكتاب وكنت تهم بالصعود إلى الطائرة المتوجهة نحو الولايات المتحدة، بأن «أفرّ إلى قمة جبل» لأن القذائف سوف تنهمر من كل الجهات. مذ ذاك لم أكف عن التفكير بهذه الكلمات التي قلتها لي على السريع عند تقاطع شارع سان - بير مع شارع غرونيل. وقد شاركت

---

[30] ندوة «لاكان مع الفلاسفة» نظمها رينيه ماجور، وباتريك غيومار، وفيليب لاكو - لابارت، ضمن نطاق «المعهد الدولي للفلسفة». واستمرّت من 24 مايو / أيار 1990 وضمّت عدداً غفيراً من الباحثين الفرنسيين والأجانب ممّن كانوا يدرسون تآليف لاكان، ومن بينهم آلان باديو، كريستيان جامبي، إيتين باليبار، بيير ماشيري، نيكول لور، إلخ. انظر، «لاكان مع الفلاسفة»، باريس، ألبان ميشيل، 1991. وانظر أيضاً جاك ديريدا، «حباً بلاكان»، في «مقاومات»، المصدر السابق.

[31] حول تاريخ هذه الندوة، انظر اليزابيث رودينيسكو، «جاك لاكان»، المرجع السابق.

[32] المصدر ذاته.

فيما بعد، على مدى سنوات، بعشرات المناقشات، والمجابهات، والجدالات الحادة. لكني عندما أقرأ بعض الكتب التي كرّسها المحلّلون النفسيون من أبناء جيلي للاكان، أجد نفسي مضطرة أحياناً لأتبيّن بأن قلة بينهم كانوا على مستوى المناقشات التي حصلت في ندوة 1990. لحسن الحظ، هناك استثناءات رفيعة المستوى، وهي تشهد على طريقتها بحدوث تغيّر عَبْر الزمن. لكن رغم هذا، فالكتابات المعاصرة حول لاكان تعاني صعوبة في الخروج من التصنيفين السائدين: الصنمية، معاداة الصنمية / الخطاب الخاشع أو المدمّر.

وتبيّن لي الخوف من التطرق إلى ما كانت عليه طفولة لاكان من القسوة النفسية، والتي تفسّر، دون أدنى شك، قدرته على أن يدرك، بطريقة جد عصرية، ليس جوهر الجنون البشري فحسب، وإنما أيضاً بعض السفالات الكبرى في عصرنا. أقول هذا دون عدوانية ومع وجود رجاء كبير، خاصة وأن أصدقائي اللاكانيين هم الآن منشغلون بإقامة الحِداد الفعلي على ما أشرتُ إليه للتو.

ج. د.- أثناء تلك الندوة حول لاكان، بعد مرور تسعة أعوام على وفاته، كانت الفرصة سانحة لأروي مباشرة شيئاً ما، التاريخ الذي يلبس لبوس الحكاية على الأقل بشأن علاقاتي الشخصية معه. فذلك النص لم يكن يحمل معه أي «مضمون» جديد بالفعل، وإنما كنت أروي من خلاله قصة شخصية مسترجعاً في سياقها عناصر النقاش النظري. أما الجديد فكان، على ما يبدو، ضرورة الحفاوة بلاكان داخل نص متبدّل. لقد بدأ التحليل النفسي يبدو وكأنه في تراجع. وفي تلك الفترة، كنت مثل نفرٍ آخرين غيري، أتحسّس لحدوث تراجع فيما يتصل بالموجبات اللاكانية المطلوبة. من وجهة النظر تلك، وضمن هذه الحيثيات العابرة، كان التحالف مع لاكان يبدو لي في محلّه.

ومن طرف آخر، فمهما كانت نقاط التباين والتباعد، برهن جميع أصحاب المداخلات على أنهم يقيمون وزناً كبيراً، جميعهم دون استثناء، لجدّية التفكير اللاكاني. بل كان هناك، حتى في النقاش والاختلافات مع لاكان، حاجة فلسفية ونظرية كبرى. هذه الحاجة كانت في مكان آخر، وتظل مع هذا، في طريقها إلى الضياع. بل هي حتى موضع إدانة. فحين عاد إلى التشكّل ذلك الخطاب الفلسفي المحافظ الذي تحدثنا عنه في بداية هذه المحاورة، تراءى لي بأن من الضروري تذكير نفسي والآخرين بأنه من المستحسن جداً أن نقرأ ونعيد قراءة نصوص تلك الفترة.

إ. ر.- حدث «لقاء» آخر ما أزال أحفظ ذكراه، حوارك غير الموفّق رغم أنه ناجح، مع يوسف حاييم يروشالمي. في يونيه / حزيران 1994، بالتعاون مع رينيه ماجور، نظّمنا في لندن، في متحف فرويد FREUD–MUSEUM – ندوة عنوانها: «MEMORY: THE QUESTION OF ARCHIVES»[33]. وبسبب مرضه، لم يحضر يروشالمي، ولم يتمكن، آنذاك، من التحاور معك. أما مداخلته التي قُرأت، فكانت «SIGMUND FREUD ARCHIVES»[34]، بينما كانت محاضرتك «شرحاً» تناولت فيه كتاب فرويد حول موسى[35]. ثم إنك قابلت بالفعل يروشالمي في نيويورك ولم يردّ أبداً على شرحك، على الأقل حسب علمي.

منذ فترة طويلة جداً وأنا أتمنى أن يقوم حوار بين مؤرخ كبير

---

[33] كان من بين المشتركين بمداخلات في تلك الندوة من طرف «الجمعية الدولية لتاريخ الطب النفسي والتحليل النفسي» (SIHPP): باتريك ماهوني، إيلس غريبريك – سيميتيس، ريكاردو ستينر، مالكولم بووي، برماغنوس جوانسون.

[34] يوسف حاييم يروشالمي «سلسلة Z. فانتازيا أرشيفية»، مجلة لوديبا، 92، نوفمبر – ديسمبر / ت2 – ك1، 1996، ص. 141 – 152.

[35] يوسف حاييم يروشالمي، «موسى فرويد، يهودية منتهية ولا منتهية»، باريس، غاليمار، 1993؛ جاك ديريدا، «مرض الأرشيف»، باريس، غاليله، 1995.

لليهودية وفيلسوف كبير، والاثنان على اطلاع ممتاز على مؤلفات فرويد وهما يشغلهما هاجس إشكالية الذاكرة، والتراث الغابر، وتأويل الهوية اليهودية في عالم ما بعد أوشفيتز. كان مثل ذلك اللقاء يهمّني خاصة وأنني وجدت نفسي دائماً «موزّعة» بين فروع بحثية مختلفة، خاصة بين الفلسفة، وعلم النصوص، والتاريخ. فالفلاسفة يتهمون المؤرخين بالتأريخية التوثيقية، وهؤلاء من جانبهم يعيبون على الفلاسفة افتقارهم لمراعاة الأرشفة والميل اللامحدود إلى التفسير التجريدي، وأما الأدباء فلا يريدون سماع أي شيء حول تاريخ الأفكار.

والحال، حسب فهمي، لا يمكن إيجاد تاريخ «جيد»، دون بعض التنظير الفلسفي حول التاريخ، ولا إيجاد فلسفة «جيدة» دون مقاربة تاريخية وتأريخية شديدة المتانة. وأما بشأن التحليل الأدبي للنصوص، فهذا لا غنى عنه لمن أراد التخلّص من التاريخ الأيديولوجي، أو اللاهوتي، أو الكمّي. على هذا الصعيد، كان لديّ رغبة في تحريك الأمور. وأضيف بأن مسألة الأرشيف كانت تشغل بالي ما دمت، عندما أردت وضع كتابي حول لاكان، خالية الوفاض تقريباً من المعلومات اللازمة: عن طفولته، وعن مخطوطاته، إلخ[36]. هناك شهادات شفهية كثيرة عن لاكان لكن لا يوجد سوى القليل من الوثائق المكتوبة، وأما الرسائل فأقلّ من القليل. وليس سوى عروض قليلة جداً، فقط فيلمان بالأسود والأبيض، مع قليل من الصور الفوتوغرافية، عدد قليل بينها بالألوان[37].

---

[36] ارجع إلى اليزابيث رودينيسكو، «التحليل، الأرشيف» مطبوعات BNE، توزيع سوي، باريس، 2001.

[37] في التلفزيون، فيلم عن لاكان من إخراج بنوا جاكو في 1974 لمصلحة الـINA بالتعاون مع جاك – آلان ميلَر. نُشر نص الحوار في السنة نفسها ورُجع إليه في «كتابات أخرى»، باريس، سوي، 2001. و«محاضرة لوفان»، وهو فيلم عن لاكان، أخرجته فرانسواز وولف في 1972 لصالح الـRTBF. فانطلاقاً من التسجيل المصوّر لتلك المحاضرة، أنتجت اليزابيت كابنست، بالتعاون معي، فيلماً وثائقياً،

في «مرض الأرشيف»، قمتَ بطرح مشكلة السلطة «الأركونتية»[38] على الأرشيف التاريخي وتعرّضت لمسألة الهوية اليهودية لدى فرويد، وهذا ما كان مادة لدراسات عديدة. وأحب أن نعود إليها هنا. فقد ارتسمت ثلاثة توجّهات بخصوص هذا الموضوع: التوجّه الأول (دافيد باكان) كان يهدف لإدراج المذهب الفرويدي داخل عرف علمنة التصوّف اليهودي؛ والتوجّه الثاني، الأكثر انتشاراً، كان يعرض علينا فرويد وقد انفك عن التمحور حول يهوديته وأصبح واقعاً تحت وطأة الإشكالية المزدوجة للانشقاق السبينوزي وللاندماج بثقافة ألمانية ويونانية - لاتينية[39]؛ أما التوجّه الثالث، والذي هو توجّه يروشالمي، فأعاد دمج فرويد ضمن سياق تاريخ اليهودية، دون إنكار إلحاده، ولا اندماجه بالثقافة الألمانية. ضمن هذا المنظور، يصبح التحليل النفسي امتداداً ليهودية لا ربّ لها وبالتالي ليهودية ليس لها من نهاية.

ومع أنني لا أشاطر يروشالمي جميع اختياراته، فأنا مشغوفة بكونه قد أعاد إطلاق الجدال بشأن قضية يهودية التحليل النفسي، والأرشيف، وتأويل وتفسير الكتابات الفرويدية.

أنت تلوم يروشالمي لأنه سعى إلى المحاججة بأن فرويد وافق على كون التحليل النفسي «علماً يهودياً»، ومستنده في هذا محاضرة لآنّا فرويد في 1977[40]، ولم يكن ذلك بالمعنى المشين الذي كان يفهمه

لصالح الـINA، وبثته آرت، 2001: «جاك لاكان، التحليل النفسي يُعاد ابتكاره». وبالاشتراك مع ماريا بيلو، جاك ديريدا، كريستيان جامبي، جولييت ميتشل، جان - برتران بونتاليس.

[38] الأركونت Archonte: الحاكم الأثيني الذي يملك ليس سلطة إدارة المدينة وحسب وإنما ايضاً سلطة تفسير نصوص القانون والأرشيف (arkheion).

[39] دافيد باكان، «فرويد والعرف الصوفي اليهودي» (1958)، باريس، 1977؛ بيتر غاي، «يهوديّ لا ربّ له» (1987)، باريس، PUF، 1989.

[40] Inaugural lecture for the Sigmund Freud chair at the Hebrew University,» Jerusalem»، الصحيفة الدولية للتحليل النفسي، 59، 1978، ص: 145 - 148. في هذا الخطاب

النازيون، وإنما بالمعنى الذي يُفترض بأن فرويد قد بلوره كـ«تحالف» جديد. وعلى الصعيد نفسه، كان انتقادك ليروشالمي للطريقة التي استخدم بها الأرشيف. إنه في واقع الأمر يقدم البرهان الأرشيفي على ما جاء به في تعليقه على الإهداء المكتوب بالعبرية على كتابٍ للتوراة قدّمه جاكوب فرويد - الذي تطلق عليه اسم «كبير مطارنة التحليل النفسي» - إلى ابنه سيغموند. في رأيه، ذلك الإهداء يدل على معرفة فرويد للغة المقدسة أفضل مما كان يقول ويؤكد وعلى أن كتاب «موسى» ما هو غير الاستجابة المتأخرة لمطالبة الأب لابنه بالوفاء لعقيدة الأجداد.

حسب رأيك، جرت الأمور كأن يروشالمي وضع نفسه في مركز الأركونت - الحاكم المطلق - في مجال الأرشيف وسمح لنفسه بـ«ختان» فرويد للمرّة الثانية[41]، معيداً إياه إلى حضن اليهودية. علماً بأنك أشرت أيضاً إلى أن مازاد من تحسّسك بالخطوة التي قام بها المؤرخ هو كون والدك بالذات كان اسمه حاييم وأنك أنت أيضاً حملت دمغة إشكالية الختان..

ج. د.- إذا تبعنا يروشالمي، لن نعود بحاجة للتحليل النفسي كي نفهم مسألة قتل الأب في تاريخ موسى. فالأمور بأكملها جرت كما لو

الذي أُلقي في 1977، بمناسبة تدشين إحداث كرسي سيغموند فرويد في جامعة أورشليم العبرية، نوّهت آنّا فرويد إلى كون أعداء التحليل النفسي قد وصفوه بأنه «علم يهودي» ثم أضافت: «ومهما تكن قيمة مثل هذه التجريحات، فهذه الصفة هي التي، بهذه المناسبة الحالية، يحقّ لها أن تكون عنوان افتخار».

[41] «تجري الأمور جميعها كما لو كان يروشالمي قد اتخذ قراره بختان فرويد بدوره، كما لو كان يشعر بأنه يتوجّب عليه أن يتقدم لإعادة ختانه بصورة رمزية تأكيداً على التحالف، كما لو كان يشعر في حقيقة الأمر بأن الواجب يقضي عليه بترديد حركة جاكوب فرويد (..)» («مرض الأرشيف»، المصدر السابق، ص. 68).

أن تلك المحاولة لا يمكن أخذها بالحسبان ما دام القتل لم يصل «فعلياً (ACTUALLY) إلى التحقق الواقعي[42]. وفي المركز المحوري لنقاشٍ لا أريد هنا إعادة تشكيله، نعود ونجد التمييز الفرويدي بين «الحقيقة التاريخية» و«الحقيقة المادية». تستند المحاججة الفرويدية على اختلافٍ مفهوميّ بين صنفين من التاريخ: أحدهما مبنيّ على الأرشيف الحقيقي، أي على وقائع حدثت ودُوّنت بصورة رسمية، والآخر مستندٌ على حقيقة نفسية معلّمة بصوى يمكن التعرف عليها انطلاقاً من أعراض تسمح بالقول بأن «غواية» القتل «يمكن» أن تكون معادلة «لـ» القتل، وبالضرورة فإنها «محاولة» للقتل، محاولة فعلية وفيها بدء الشروع للانتقال إلى الفعل. والحال فإن على يروشالمي الإقرار، كمؤرخ يستشهد بأرشيفه، أنه وقعت على الأقل مثل تلك «المحاولة» للقتل. وقد شهد عليها وأخذها بالحسبان من يسميهم «أحبار المزراح»[43].

إن يروشالمي لا يتعامل، على ما يبدو لي، بجدية كافية مع الطروحات الفرويدية حول الكبت، وتشكل العارض المرضيّ، والتمييز بين «الحقيقة التاريخية» و«الحقيقة المادية» - علماً بأنه يستعرضها وينوّه إليها[44].

كما أنني أتساءل حول التمييز بين الـJEWIHNESS وJUDISM (الهوية

---

[42] «لو كان موسى قتله بالفعل أجداده، يكتب يروشالمي، لما كان قتله قد أصبح أمراً مكبوتاً، واكبر من هذا، كان ذلك القتل سيبقى خالداً في الذاكرة» («موسى فرويد»، المرجع السابق، ص: 161). ويردّ جاك ديريدا على هذا فيقول: «وافقناه أم لم نوافقه على برهانه، فإن فرويد يزعم بأن قتل موسى ترك (فعلياً) أرشيفاً، ووثائق، وأعراضاً في الذاكرة اليهودية وحتى في ذاكرة البشرية» («مرض الأرشيف»، المصدر السابق، ص: 104).

[43] بشأن هذه النصوص ومناقشتها يجب عليّ إحالة القارئ إلى «مرض الأرشيف» (المصدر السابق، ص: 102 - 107). ويصدق الأمر أيضاً على ما أسميه، بما هو أبعد من هذا النقاش المحدد، «الحقل الإشكالي لـ(أرشيف الممكن نظرياً» (ص: 107). (ج. د.).

[44] «مرض الأرشيف»، المرجع السابق، ص: 95 - 96.

اليهودية والديانة اليهودية)[45]. بالعمق، يبدو يروشالمي جاهزاً للتخلّي عن الديانة اليهودية. ليس وفاءً للديانة وإنما وفاءً للهويّة التي تحمل، في نظره، طابع دعوتين جوهريتين: تجربة الوعد (المستقبل) والأمر بحفظ الذكرى (الماضي). لقد رأيت في هذا - وقلت رأيي مبطناً - أمراً مثيراً للقلق[46]. فكل ثقافة، وكل طائفة غير يهودية لا بد وأنها تطالب بهاتين السمتين الجوهريتين.

أنا طرحت أسئلة على يروشالمي، وأحسبني فهمتُ أنه في نهاية المطاف، ورغم كل شيء، بشأن موسى، كان يريد أن يمحو أصالة أو ضرورة التفسير القائم على التحليل النفسي. فهناك، في عرف التفسير اليهودي، مصادر غنية أقدم بكثير من التحليل النفسي الذي، إذا ما قيس بها، فلن يقدم شيئاً ذا أهمية جوهرية. وللحقيقة، ففي صميم بعض الأعراف اليهودية، كان بعض المفسّرين «من البداية»، حسب رأيه، من كبار المحللين النفسيين.

هذا التمجيد لـ«خصوصية يهودية نوعية» (بخصوص الذاكرة، المستقبل، الاستباق في التحليل النفسي، إلخ). لم يظهر لي قابلاً للمناقشة وحسب في مضمونه، لكنني بدأت أتساءل أيضاً إن لم يكن يروشالمي يجازف بتنمية توظيف «سياسي»، عن قصد أو دون قصد، للمقولة الخطيرة جداً (والتي يصعب تماماً تفسيرها)، مقولة الاختيار، وبتوضيح أكبر، مقولة «الشعب المختار» (ولكني كما كان الحال دائماً في الحديث بيننا، لن ألجأ إلى تكرار الحجج التي سبق نشرها، فهذا أمر

---

(45) كلمة judaisme تشير إلى ديانة التوحيد لدى اليهود وكذلك إلى العقيدة والمؤسسات الدينية. وأما Judeite فتحيلنا إلى الطريقة التي يشعر بها المرء أنه يهودي بصورة مستقلة عن الديانة اليهودية، بتعبير آخر عن الطريقة التي يستمر المرء من خلالها بالشعور بالتفكير كيهودي في العالم المعاصر مع أنه غير مؤمن، غير باطني، علماني، ملحد. (وهو ما ترجمناه بـ«الديانة اليهودية» وبـ«الهوية اليهودية» تمييزاً بين المفردتين ودلالتيهما - المترجم).

(46) ارجع إلى «مرض الأرشيف»، المصدر السابق، ص: 109 - 128.

صعب وطويل أكثر من اللازم؛ أفضّل إذاً إحالة من له اهتمام إلى تلك الحجج المتداولة).

إ. ر.- أنا أشاركك الحذر حيال كل تمجيد لخصوصية نوعية أو لشعب مختار. ولكن هناك، فيما يبدو لي، شيئاً ما من خصوصية نوعية تكاد تكون جديدة. فكما تعلم، لقد أراد النازيون القضاء المبرم على التحليل النفسي لأنه «علم يهودي». فلم يكتفوا باضطهاد الممثلين اليهود لهذا الفرع العلمي، بل سعوا إلى «معاينة» المذهب نفسه: إحراق الكتب، إلغاء المفردات، شطب المفاهيم، إلخ. والحال فهم لم يتصرّفوا بالطريقة ذاتها مع مدرسة علم النفس الفردي التي أسسها ألفريد أدلر، والذي كان هو الآخر يهودياً مثل فرويد تماماً. فمن بين جميع فروع علم النفس، كان التحليل النفسي الوحيد الذي أُعلن بأنه «علم يهودي» وأراد النازيون إزالته «بصفته اليهودية تلك»[47].

أستنتج من هذا بأن في التحليل النفسي شيئاً من الخصوصية النوعية، كانت للنازية مثل لسع السياط. وأتساءل إن لم يكن اللاشعور بالمعنى الفرويدي، ذلك الشيء الذي لا يُرى، ذلك الشيء «غير المرئي»، ذلك الشيء ذو الطبيعة الشاملة، قد رأى فيه النازيون مكافئاً يعادل تلك الهوية اليهودية، والتي كانوا يشعرون بخطرها بمقدار ما هي غير مرئية، ولا يتم التعرّف عليها إلا كهوية أو كماهية مجرّدة، منفصلة عن كل انتماء واقعي فعلي، وعن كل إثنية. وسبق لنا أن أشرنا، في فصلٍ سابق من هذا الكتاب، إلى مدى تخفّي اللاسامية المستقبلية فلا يمكن التعرّف عليها إلا من خلال أسلوب، وكلمات، وبلاغة، وتركيبات متسترة تقوم على الإنكار. وأنا أتساءل إن لم تكن

(47) انظر اليزابيث رودينيسكو، «كارل غوستاف يونغ: من المثل الأعلى إلى النازية. منزلقات علم نفس يبحث في الاختلاف»، مجلة أنفيني، 64، ربيع 1998، ص: 73 - 94.

الهوية اليهودية توحي بمزيد من الخطورة نظراً لكونها غير مرئية. بحيث أن تحديد ماهيتها من طرف اللاساميين لا يمكن أن يتم إلا بطريقة غير مباشرة وإنكارية.

وقد أشار فوكو في 1976 بأن فرويد، منذ قطيعته مع نظريات الموروث - المتهاوي، وتصدياً لتصاعد العنصرية الذي عاصره، جعل للنشاط الجنسي مبدأ «القانون - قانون التحالف، القرابة الأبوية المحرّمة، (الأب - المستبد)». باختصار، فقد جمع من حول موضوع الرغبة جميع ما في النظام القديم من سلطة. ثم أضاف: «علاوة على ذلك، فإن التحليل النفسي لا بدّ أنه كان - باستثناءات قليلة في جوهره - في تعارضٍ نظرياً وعملياً مع الفاشية[48]».

هذا الحكم من فوكو، والذي أوافق عليه دون تحفظ، يتناول الفرع العلمي بحد ذاته، فالتحليل النفسي «بصفته فرعاً علمياً»، هو في جوهره لا يقبل التطابق مع الأشكال الديكتاتورية للفاشية ومع جميع صنوف التفرقة المرتبطة به (عنصرية، لا سامية، كراهية الأجانب، إلخ.)، وبصورة مستقلة عن الأطباء الذين أمكنهم التعاون مع مثل تلك الأنظمة. كما أن فرويد، برفضه المبدئي لحكم الإعدام، وبسعيه إلى جعل التحليل النفسي، «بصفته تلك»، يتبنى ذلك الرفض، قد أدرك، على ما أرى، تلك الحقيقة الواقعية، دون أن يصيغها في قالب نظري. فهو قد فهم، لا شعورياً دون شك، بأن التحليل النفسي كان، «بصفته تلك»، في تعارض مع كل ما يمكن أن نطلق عليه اسم «صناعة الجريمة». ويتجه تفكيري إلى القولة الجميلة التي جاءت على لسان توماس مان، بخصوص الـAnschluss: «كم كان ذلك الرجل (هتلر) كارهاً على ما يبدو للتحليل النفسي! ولديّ ظنون خفية تهمس لي بأن الهياج المسعور الذي هاجم به إحدى العواصم كان موجهاً في

[48] ميشيل فوكو، «إرادة المعرفة»، باريس، غاليمار، 1967، ص: 198.

حقيقته على المحلل النفسي العجوز الذي استقر به المقام هناك، فهو عدوه الحقيقي والجوهري، لأنه الفيلسوف الذي مزّق قناع المرض العصابي، محطّم الغشاوات الوهمية الأكبر، ذاك الذي يعلم أين مكمن الداء ويعلم كيف تكون العبقرية»[49].

ج. د.- يبدو لي بأن النازيين كانوا يريدون أيضاً، بطريقة ما، اجتثاث العلم بحدّ ذاته، مبدأ «شمولية» و«تجريد» العلم.

إ. ر.- لكن لماذا هذا العلم دون سواه من نظريات الطب النفسي التي جاء بها يهود آخرون؟ ألا يوجد شيء ما في التصوّر الفرويدي للاشعور يمس مبدأ شاملاً غير مرئي وتتبدى الهوية اليهودية وكأنها التعبير عنه منعكساً في مرآة؟ فهنا قد نجد فكرة فرويد القائلة بأن الهوية اليهودية كانت تنتقل «عن طريق الأعصاب والدم»، أي عن طريق لا شعور وراثي وبالتالي عن طريق تراث سلالي.

واقع الحال أن الهوية اليهودية، لدى فرويد، تصبح شعار نوع من الذاكرة المستمرة للعنصر الإنساني، وهي ذاكرة يُعمل فرويد تفكيره بها بمفردات داروينية أو لاماركينية لكننا نستطيع اليوم ترجمتها بصورة مختلفة، مع وجود مفاهيم أخرى. فهي لا تقتصر على حدود الهوية اليهودية وإنما تمتد لتشمل الإنسان عموماً. ما بين اللاشعور (الفرويدي) والهوية اليهودية، تقوم إذاً معادلة ذات طابع نوعي يحرّم تقليص الإنساني إلى حدود عرق أو مثل أعلى، والثمن على أي حال هو استحضار الشريعة الرمزية (للأب المهزوم والمهان) كي تحتل موقع السيادة الاستبدادية القديمة (سيادة الطاغية). وتلك بكل تأكيد محض فرضية، لكنها تلتقي قليلاً مع ما تقوله عن

[49] توماس مان، «متطلبات الوقت الحاضر»، باريس، غراسيه، 1976، ص: 284.

الأرشيف بالمعنى الفرويدي. وكما هو الحال مع القانون، فقد اقترحت من جانبك إدخال بعد فرويدي في فهم التاريخ.

في نظرك، ليس الأرشيف مجرد وثيقة لا غير وإنما هو «دمغة»، «وطأة مادة جذرية غير خاضعة للتفكير» تتحكم بعلاقة الذاكرة مع المعرفة: «طبعة فرويدية»، حسب قولك. وذلك الأرشيف (بالخط العريض) يعمل دون توقف على تخريب سلطة الدولة الأبوية (الدولة ذات السيادة الأبوية) إذ تفكر بأنها هي نفسها الممسكة بزمام سلطة شاملة على الأرشيف.

ج. د.- أعتقد بأن هذا العلم الموصوف بأنه «يهودي» يحمل في داخله سؤالاً مثيراً للمخاوف حول الرئيس وحول التنظيم السياسي. فالنصوص الفرويدية الكبرى هي تهديد للتنظيم النازي. يبدو لي مع هذا بأن التحليل النفسي لم يستمر على قيد الحياة أيضاً في النظام الشيوعي.

إ. ر.- هنا أيضاً، لا يوجد تناظر ما بين النازية والشيوعية. فالتحليل النفسي كان موضع إدانة في الاتحاد السوفياتي لا غير اعتباراً من 1947 - 1949 والتهمة أنه علم بورجوازي، وتمّ ذلك في فترة لم يعد فيها وجودٌ للمحللين النفسيين في البلاد. علاوة على هذا، فقد أُدين بزعم أنه متواطئ مع الإمبريالية الأمريكية.

ج. د.- إدانة علمٍ ما على أنه «علم بورجوازي»، هل هذا أقل خطورة؟

إ. ر.- كلا، بالتأكيد، ولكن جميع النظريات النفسية الأخرى حلّ بها المصير نفسه في حقبة كان المرجع الوحيد فيها هو أعمال بافلوف حول

المنعكس الشرطي. علاوة على هذا، ففي حالة الجدانوفية، انتشر استخدام صفة «بورجوازي» في كل مكان: فهم يتحدثون عن أدب بورجوازي، فلسفة بورجوازية، إلخ.

ج. د.- تحت الحكم النازي، كان الحديث يدور عن علمٍ منحطّ، عن فنٍ يهودي منحطّ، عن أدبٍ منحطّ، إلخ. أما بشأن التحليل النفسي كعلم يهودي، فأنا عاجز عن إعادة بناء منطق المحاجة. لكن كما تعلمين فإن فرويد بالذات لم يستبعد وجود شيء ما من الطابع اليهودي في التحليل النفسي[50].

إ. ر.- لقد تأرجح فرويد بين موقفين، وأنا مثلك أفكر، على عكس يروشالمي، بأنه لم يعتبر التحليل النفسي فعلياً علماً يهودياً. في المرحلة الأولى أراد، لأسباب استراتيجية، تحاشي مثل ذلك التمثّل. إنه العالم اليهودي، وارث الـHASKALA، ولذلك فقد أراد نزع الطابع اليهودي عن التحليل النفسي ليجعل منه نظرية شمولية عن لا شعور شمولي. ولهذا عيّن كارل غوستاف يونغ، غير اليهودي، كي يترأس حركة الـ(IPA)، التي أسّسها.

اعتباراً من 1913، بعد انفصال يونغ، وهو انفصال شعر وكأنه خيانة، قام فرويد بخطوة إلى الوراء وانطوى بشكلٍ ما على «غيتو» تلامذته اليهود وأبناء فيينا. فتلك هي الفترة التي سمّيت فترة «اللجنة السرية»، والتي شعر خلالها إرنست يونس، الوحيد غير اليهودي في تلك المجموعة الصغيرة العدد، بأنه ضحية نوع من الإقصاء بصفته من «الغوييم». من المؤكد بأن فرويد في تلك الفترة، راوده الحلم بأن يتمكن التحليل النفسي من أن يكون «يهودياً»، لكنه لم يكن يؤمن بذلك الحلم. من بعد ذلك، لم

[50] ارجع إلى جاك ديريدا، «مرض الأرشيف»، المصدر السابق، ص: 81 وفي صفحات غيرها.

يتنازل أبداً بقبول أي تراجع نحو هوية يهودية ذات نمط ديني أو إثني. فبقي رجلاً من رجالات عصر الأنوار، علمانياً وملحداً، رغم أنه لم يتحرّج أبداً من انتقاد «الأنوار»، على طريقة مفكر متقشف من الـAUFKLARUNG – الأنوار – الألمانية. وعلى هذا فلم يرفع لواء هويته اليهودية إلا عندما كان يجابه بمعاداة السامية. فنجد هنا الأنموذج الذي تنتمي أنت إليه، أنموذج الإيمان غير المؤمن. وفي كتابه عن «موسى»، قام بـ«تفكيك» مفهوم الشعب المختار، الذي يرفض القبول به.

ج. د.- استقلال وتناقض: هذا خير ما أُحسن فهمه. إنني دون جذور رغم إرادتي، ولكني، خطأً أم صواباً، لم أبذل أي جهدٍ كاف لأعيد مدّ جذوري، إنني في حقيقة الأمر حرصت على الانسحاب، بل أنا أقف بكل حذر وعلى أتم استعداد للمجابهة، حيال كل مجموعة يهودية. غير أنني لدى ظهور أدنى بادرة لا سامية، لا أنكر ولن أنكر أبداً هويتي اليهودية، تلك التي أفتش عنها في داخلي، وهذا ينجلي من خلال علائم كثيرة، أو تلك التي يظنون بأنهم يستطيعون إلصاقها بي.

لقد قال سارتر، منذ زمن طويل، بأن اليهودي هو من نتاج اللاسامية[51]. ولو كان هذا القول يمثل الحقيقة بكل بساطة، لو كان الأمر متعلقاً حقاً بإنتاج يصنعه الآخرون، لو كان اليهودي حقاً من إسقاطات اللاسامية، فلا حاجة إذاً أن يكون المرء في البداية يهودياً كي يُصار إلى توليده على هذه الصورة من طرف الآخر، لا سامياً كان

---

[51] جان – بول سارتر «تأملات في المسألة اليهودية» (1946)، باريس، غاليمار، 1954. وقد شرحت موقفي حول هذا الكتاب وحول التاريخ الحاسم لعلاقتي به في محاضرة عنوانها («إبراهيم، الآخر»)، ألقيتها أثناء ندوة انعقدت في ديسمبر / ك1، 2000 في «المركز الطائفي في باريس» («شؤون يهودية، أسئلة مطروحة على جاك ديريدا»، قيد الظهور لدى غاليله). ارجع إلى، «الاعتراف بالمستحيل: (ارتدادات)، ندم ومصالحة»، في «كيف نعيش معاً؟»، الندوة الثامنة والثلاثون للمثقفين اليهود ذوي اللغة الفرنسية، باريس، ألبان ميشيل، 2001. (ج. د.).

أم لا. (يبدو أن سارتر اعترف، في نهاية حياته، بجهله، حتى لا نقول بإنكاره للعرف، للأعراف اليهودية، وهو ما يشهد عليه كتابه مباشرة غداة الحرب). ولكن، أن يولد إنسان ما يهودياً، وأن يُختن، فهذا أمر لا يمكن اختصاره بأنه مجرد إسقاط من الآخر، لا سامياً كان أم لا. وهذا التراث لا يمكنه أن يعود إلى إنكار نفسه أو إلى التنكّر لنفسه. إنه تراث غير متناظر، متباين متنافر، وهو سابق للكلام، وللعهد، وللعقد الاجتماعي.

أنتِ بالذات، أنت لا تشبهين مطلق مواطن كاثوليكي، حتى وإن كنتِ قد تعمّدتِ. أنت تشعرين بأنك مدفوعة، سلبياً، حتى قبل أن تضع معاداة السامية تلك الدمغة في داخلك. أنتِ «مصابة» بالهوية اليهودية «حتى قبل» أن تخلق لك معاداة السامية هوية أو تبدّلها بخصوصك. وهذه الهوية ليست هي ذاتها لمن يكون، مثلاً، قد ولد في البريتاني.

أنا أشعر بضيقٍ شديد حيال «مذهب» الاصطفاء أو الاختيار. ولديّ الاستعداد لأواجهه بأسوأ الظنون ولكن، أردت ذلك أم لم أرده، فأنا نُسبتُ إلى هذا، وتحملتُ المسؤولية، وحملتُ ذلك الانتساب، حتى قبل ولادتي، حتى قبل أن يكون لديّ أي خيار أقوم به. هناك «هيكلية» شمولية للانتخاب المغاير: فأنا الوحيد المطلوب مني فعل هذا أو ذاك، وأنا لا يمكن أن يحل أحد محلّي في موقع هذا القرار، في لزوم أن أجاوب «ها أنذا»، «أنا حاضر»، إلخ.. هذا «الاصطفاء لكل شخص» يبدو لي بأنه يعطي الفرصة والشرط لكل مسؤولية جديرة بأن تحمل هذا الاسم، إن كان لها من وجود.

وأمّا يهودية «المولد»، فهذا نوعٌ آخر من الاصطفاء (مما يمكن مباركته أو عدم مباركته، لأنه ثانوي)، وهناك عدد كبير من المفكرين اليهود يودّون «الارتباط» بالاصطفاء الآخر، الشمولي، الذي أشرتُ إليه للتوّ. وهذا هو مستقرّ هذه المشكلة في نظري، ذلك «الرباط»، ولكن، على

أي حال، هنا يوجد ما و«من» حدّد مصيري بطابعٍ محدّد حتى قبل أن يكون لي أن أدلي بأدنى كلمة وهذا ما أسميه الختان، بالمعنى الحرفي أو الصوري. أنا مدموغ بعلامة حتى قبل أن أحسن النطق. وهذا صحيح أيضاً مع النساء. فأنتِ لم تتعرّضي للختان، ولكنك تعلمين بأن علامة فارقة سبقت لديكِ واخترقت كاثوليكيتك.

إ. ر.- أنتَ خُتنت، إذاً العلاقة الفارقة سُجّلت على الجسد؟

ج. د.- ليست لديّ الجرأة لأقول بأنها استعارة مجازية. لكن حيثما تكلمت عن هذا الأمر (بكثرة، من «أجراس الموت» إلى «البطاقة البريدية»، من «SCHIBBOLETH» إلى «اعترافات»، ومؤخراً أيضاً في فيلم صفاء فتحي[52])، فقد تطرّقت أيضاً إلى البلاغة التي تحفر في الجسد على الدوام حرفية الختان وقيمته المجازية: ختان الأعضاء الجنسية، ما يقال له ختان القلب، ختان الشفتين واللسان.. إلخ.

إ. ر.- لكن لو لم تُختن، أكنتَ تشعر أنك يهودي بالطريقة نفسها!

ج. د.- لو علّموني بطريقة ما أنني ولدتُ في أسرة يهودية، فهذا في واقع الحال، سيكون له الأثر نفسه. وبالنسبة للفتيات أيضاً. أنا لا أقول هذا كي أمحو علامة موجودة فعلياً. فأنا مهتم، أصرّ وأؤكد على هذا، بجميع «صور» الختان، بكل ما لا يستوجب أن يحدث الختان الجسدي بحرفيته، ولا حتى بأن يكون المختون رجلاً، كي يتأكد وجود تلك الدمغة السابقة للكلام.

---

[52] «على كلٍّ ديريدا» (آرت – غلوريا، 2000). ارجع أيضاً إلى جاك ديريدا وصفاء فتحي، «تدوير الكلمات»، باريس، آرت – غاليله، 2000.

مع ذلك، من المعلوم بأن الختان الحرفي، «الجسدي»، «المسبّب لصدمة»، له آثاره الأصيلة. ويمكن الإفاضة في الحديث في هذا الأمر. ويظل هذا، مثل الاستئصال الختاني لدى النساء (الممارس بكثافة في العالم، والذي أنظر إليه على أنه عدوان أعنف بكثير، وبآثار إجرامية، هي في جميع الأحوال غير قابلة للإصلاح وأخطر من الختان الذي لا يمكن مقارنته معها)، مسألة لن يطول بها العهد، ليزداد الاهتمام بها، مثل عقوبة الإعدام، من خلال إخضاعها لمناقشات «معولَمة». أنا إذاً يتوجّه اهتمامي، في نفسي ولدى غيري، وفي الوقت نفسه، بالوجه العام والشامل للختان الذكري، وللاستئصال الختاني الأنثوي، ولجميع الدمغات الإتنية - الدينية التي يوسم بها الجسد[53].

إ. ر.- ليس الختان خاصية نوعية متعلقة باليهود، بل أصبحت تلك العلامة الفارقة التي يجب على المرء التخلّي عنها إذا كان فرويدياً. ولم يشأ فرويد خَتْن أولاده لأنه كان معادياً للعلامات الفارقة على الجسد. كان يقبل التراث اليهودي الثقافي، ولا يتحرّج في التأكيد على هويته اليهودية ولكنه أيضاً كان يريد أن يكون «يهودياً غير مؤمن».

ج. د.- لقد تكلم يهود كثيرون، من كان منهم مؤمناً أم غير مؤمن، عن الختان - خاصة سبينوزا. فهو يشير إلى أن الختان أمّن استمرارية وبقاء الشعب اليهودي. وهذا ما أذكّر به في «اعترافات»[54].

---

[53] يلفت جاك ديريدا النظر إلى أن يهود الجزائر لم يكونوا يتحدثون أبداً تقريباً عن «الختان» وإنما يقولون «العماد»، ولا يقولون «برميتزوا barmitzwa، وإنما «مناولة». انظر كتاب «اعترافات»، المصدر السابق، ص: 72.

[54] في «اعترافات»، ذكرى الختان تتداعى معها دون توقف لدى جاك ديريدا ذكرى الموت وذكرى احتضار الأم: استير جورجيت سفارديريدا. المرجع السابق، ص. 192 - 193.

إ. ر.- لكن هل بالإمكان اليوم دعم مثل هذا الموقف؟

ج. د.- اليهود الأورثوذكس - المتمسكون بالسنّة-، وليس الأقل حصافة بينهم، سوف يقولون لك بأن التخلّي عن الختان، يعرّض الديانة اليهودية لأن تفقد شيئاً جوهرياً فيها. بصورة أعمّ، في حال التخلّي عن الختان (الحقيقي أو المجازي، علماً بأن كل شيء يهتم بالحقيقي، في اليهودية والإسلام على حدٍّ سواء)، نكون على طريق التخلّي عن المحورية القضيبية. وهذا يصدق بصورة أجلى في حال الاستئصال الختاني لدى الفتيات. وهذا التخلّي يصدق أيضاً على المسيحية، لأن هذه الديانات الثلاث هي، بقوة، وإن يكن باختلاف فيما بينها، متمسكة بالمحورية القضيبية. وفي جميع الأحوال، فالمحورية القضيبية والختان تربط ما بين اليهودية والإسلام. وغالباً ما أشرت إلى التلازم الوثيق بعمق بين الثنائي اليهودي - الإسلامي، وحتى إلى امتيازه الذي غالباً ما يتعرض للنكران، في نظر الثنائي اليهودي - المسيحي الذي يحظى بالمباركة لأسباب غير واضحة[55].

إ. ر.- قد أميل إلى التفكير بأن بالإمكان التخلّي عن الختان لكن ليس عن المحورية القضيبية، بالمعنى الذي جعل منه فرويد «شريعة»

[55] ارجع إلى جاك ديريدا خاصة في «الإيمان والمعرفة»، المرجع السابق. وأنوّه هنا إلى المقدمة اللافتة بقلم جيل انيدجار، «Once More. Once Mor: Derrida, The Arab, the jew»، إلى جاك ديريدا، «Acts of Religion»، لندن، روتلاج، 2001. في الفصل الأول من «الإيمان والمعرفة: منبعا الدين عند تخوم العقل البسيط»، حيث تُعرض من جديد مداخلة القيت في كابري، يقول فيها جاك ديريدا تحديداً: «نحن نمثّل ونتكلم أربع لغات مختلفة (الألمانية، الفرنسية، الإسبانية)، لكن «ثقافتنا المشتركة، لنعترف صراحةً، مسيحية في ظاهرها، وبالكاد يهودية - مسيحية. لا مسلمَ بيننا، للأسف، على الأقل للخوض في هذا النقاش الأوّلي، في لحظة أصبح من الضروري فيها أن نتوجه بنظرنا نحو الإسلام. ولا من يمثل العبادات الأخرى أيضاً. ولا امرأة بيننا!» (المصدر السابق، ص: 13).

الأب، وهي شريعة منبثقة من سيادة مهزومة، من سيادة لم تعد سيادة الطغيان، وإنما نُقلت نحو الرمزي، ونحو شمولية الاختلاف الجنسي. بتعبير آخر، كي نكون أكثر حداثة بكثير مما «بعد الحداثوية» التي تريد تحطيم كل وظيفة رمزية بنوعٍ من التفكيك الذي لا حدود له، أفكّر بأن معاداة القضيبية مدانة دائماً في نضالها، رغم حسن نواياها، لأنها تريد تكريس سلطة أمومية - أو عدمية - يُخشى منها تماماً مثل القضيبية التي تزعم بأنها تقضي عليها. يجب إذاً الخروج من هذه الثنائية المتناظرة وعدم معارضة اللاقضيبية بالقضيبية.

فالأب المهزوم المجرّد من سلطته الطاغية، الأب المفكّك، المهان والمدرك لضرورة الحطّ من سلطته القديمة، التي باتت مستحيلة، يظل أفضل بالأحرى من أي سلطة مطلقة - وبالتالي مستبدة - تُنسب للأم: فتلك سلطة سوف تزداد «قضيبيتها» بمقدار ما سوف تمارَس على أنها أخذٌ بالثأر وخاصة مثل شبح يؤكد انتصار الأنثوية، أو الاستمتاع اللامحدود الذي تخاطر النساء أنفسهن، بعد مدة، بأن يكنّ ضحاياه الرئيسية.

على هذا الصعيد، ورجوعاً إلى مقارنتك بين الثنائي اليهودي - الإسلامي (موضع الإنكار) والثنائي اليهودي - المسيحي (موضع التأكيد)، ألاحظ بأن التحليل النفسي هو حالياً من «المحرّمات» في العالم العربي - الإسلامي، أي في الإسلام، حتى وإن كان بعض الأطباء يزاولونه ويحاولون تنظيمه مؤسَّسياً (في المغرب ولبنان، خصوصاً)، ففي ذلك العالم، وعلى نقيض العالم اليهودي - المسيحي، ما تزال شريعة الأب قمعية، وليست سلطة «أوديبية»، مفكّكة، مهزومة. حتى لو، كما تقول، لم يكن لنا أن نخلط بين الإسلام والإسلاموية[56]، فجسد المرأة في الإسلام

---

(56) «الإسلام ليس الإسلاموية، لا ننسَ هذا، علماً بأن الإسلاموية تنشط (باسم) الإسلام. وهذا هو الإشكال الخطير في التسمية» (جاك ديريدا، الإيمان والمعرفة، المصدر السابق، ص: 14).

اليوم يعاني من تلك القمعية الطاغية، خاصة تحت شكل «الحجاب» الذي هو، حسب فهمي، التحريم الرمزي على المرأة في أن تتكلم باسم نفسها. ولهذا السبب فإن عدداً كبيراً من النساء لم يعدن يلبسنه أو يناضلن كي يتوقف ارتداؤهن له. وكون ذلك الاستلاب «غير شعوري» يجعله يكتسب مزيداً من الخطر والضرر. والحال، كما نعلم، فحرية الإنسان في أن يتكلم باسم نفسه، وبالتالي التساؤل عن جوهر استلابه الخاص، أمرٌ لا ينفصل عن التداعي الحرّ الذي يميّز العلاج الفرويدي، وهو ما عملتْ تحديداً امرأةٌ من النساء على «ابتكاره»[57].

ج. د.- أنت لاكانية أكثر منّي. لكن في الواقع، فعلاً إذا قبلنا علاقة التبعية كي ننسب للمرأة الأم سلطة الأب القديمة، فلا نكون قد غيّرنا أي شيء.

إ. ر.- نحن نناضل في سبيل المساواة والتحرّر. ولكن التحليل النفسي يكشف بأن السلطة التي تمارسها الأم على الطفل وعلى الرضيع يمكن أن يتبيّن بأنها تساوي في الأذى والتحطيم سلطة الأب المستبد، من وجهة نظر نفسية. وكم أحب أن تقوم النساء، القادرات حالياً على تحقيق القوة الكاملة في المجتمعات الديمقراطية، بإعطاء مركز جديد لأولئك الآباء الذين ارتضوا وقبلوا الجرح النرجسي في تقاسم امتيازاتهم

فالإسلاموية نسخة معدّلة عن الإسلام. إذاً يجب التفريق بين الإسلام الروحاني (الإسلام)، والإسلام السياسي (الإسلاموية).

[57] في التاريخ «الصوفي» للتحليل النفسي، يُنسب إلى آنا. (واسمها الحقيقي برتابابنهايم) ابتكار العلاج بالكلام المتداعي. انظر جوزيف بروير وسيغموند فرويد، «دراسات حول الهستيريا» (1895)، باريس، PUF، 1956. يمكننا التخيّل بأن التحليل النفسي، إذا ما أمكنه ترسيخ جذوره في العالم الإسلامي، سوف يمكنه العمل على هزيمة أو تفكيك تلك المنظومة، وخاصة كبت الأنثوي الذي يفرضه. تلك هي الفرضية التي اقترحها فتحي بن سلامة في مداخلته عن «التنازل الوراثي»، في «لقاءات الرباط مع جاك ديريدا. لغات وطنية، قوميات، تفكيكات»، المصدر السابق.

القديمة مع النساء. فإن لم يحصل هذا، فماذا سوف يحلّ بهن وماذا سوف يحلّ بالرجال.

ج. د.- وما قولك في أن نترك هذه المحاورة معلّقة أمام هذا السؤال، الذي هو سؤالكِ أنتِ بالذات؟ قد يكون الأمر مضحكاً بعض الشيء، لكن هذا سوف يفسح المجال دون شك لانطلاق التفكير أكثر مما لو قدّمتُ لكِ جواباً على سؤالك.



الفهرس



صدر عن دار كنعان من 2000 إلى 2008

م	عنوان الكتاب	المؤلف / المترجم
1	شعرية التمرد	جان جنيه
2	قضايا وشهادات / سعد الله ونوس	مجموعة باحثين
3	السيرة المفتوحة للنصوص المغلقة ج1 +ج2+ج3+ج4	خالد آغة القلعة
4	ياءٌ.. وعد على شفة مغلقة	إسماعيل الرفاعي
5	من قريب من بعيد	كلود ليفي شتراوس
6	اعترافات عربي طيب	يورام كانيوك
7	شرك الدم	إعداد مصطفى الولي
8	قصيدة هيروشيما	وفيق خنسة
9	مواعيد	محمد صارم
10	موكب البط البري	علي الكردي
11	إسرائيل وحرب المياه القادمة	المحامي ظافر بن خضراء
12	على غفلة من يديك	هنادي زرقة
13	سيكلوجية الحب والعلاقات الأسرية	سيرغي كوفالوف
14	دلمونيات	علي الجلاوي
15	قبلة في مهب النسيان	سوسن دهنيم
16	طقوس حافية	نجيب عوض
17	اللاجئون الفلسطينيون في سورية ولبنان	نبيل السهلي
18	الخديعة المرعبة	تيري ميسان
19	الجنرال	آلان سيلتو
20	العقلانية العملية	بيير بورديو
21	بابل والكتاب المقدس	جان بوتيرو
22	الرقص مع الذئاب	نك يانغ
23	البحث عن السيد جلجامش	محمد سيف
24	وعليك تتكئ الحياة	ممدوح عدوان
25	بيان ضد الأبارتايد	د محمد حافظ يعقوب
26	القيمة والمعيار	يوسف سامي اليوسف
27	من دولة الإكراه إلى الديمقراطية	عماد شعيبي
28	القلم والسيف	إدوارد سعيد
29	بين الإسلام والغرب	مكسيم رودنسون
30	صعود وأفول فلسطين	نورمان ج. فنكلستين
31	ومض الأعماق	ت د.علي نجيب إبراهيم
32	رائحة الأنثى	أمين الزاوي
33	بؤس العالم (ثلاثة أجزاء)	بيير بورديو
34	المرأة في الإسلام	د. برهان زريق

35	الخيال والحرية	يوسف سامي اليوسف
36	ساعي البريد	ممدوح عدوان
37	الضغينة والهوى	فواز حداد
38	جنجر وفريد	فيدريكو فيلليني
39	التباس «نافذ»	ماهر منزلجي
40	الدُعابة المرة	محمد القيسي
41	محطات الانتظار	محمد توفيق
42	حوارات المنفيين	برتولد بريشت
43	بوح في المتاح	إلياس شوفاني
44	استمرارية التاريخ	عمانوئيل فاليرشتاين
45	باب الحَيْرة	أنيسة عبود
46	مقال في الرواية	يوسف سامي اليوسف
47	جماليات اللفظة	د. علي نجيب إبراهيم
48	عباس كياروستامي / فاكهة السينما الممنوعة	فجر يعقوب
49	متى يصبح الإنسان شجرة	د. ماهر منزلجي
50	شتاء البحر	غزالة درويش
51	زمن يحترق	غزالة درويش
52	عام مضى والانتفاضة تتجذر	تيسير قبعة
53	سورية واللاجئون الفلسطينيون	ظافر بن خضراء
54	كارل ماركس	سربست نبي
55	جزيرة الهدهد	صبري هاشم
56	همس / الجثة لا تسبح ضد التيار	يحيى علوان
57	أطياف الندى	صبري هاشم
58	التدريب على الرعب	خيري الذهبي
59	الحصار	مازن النقيب
60	نساء في الحرب	جواد الأسدي
61	فلامنكو البحث عن كارمن	جواد الأسدي
62	آلام ناهدة الرمّاح	جواد الأسدي
63	مداريات حزينة	كلود ليفي شتراوس
64	الكلمة الخرساء	جاك رنسيير
65	صفر واحد	رفيق عنيني
66	الريح والملح	الفارس الذهبي
67	الوجه السابع للنرد	فجر يعقوب
68	عالم مختلف	د. ماهر منزلجي
69	اليوم الأخير لبيت دمشقي	طه حسين حسن
70	الحضارة الأوروبية في عصر الأنوار	بيير شونو
71	حنين العناصر	عائشة أرناؤوط

72	الاتجاهات النقدية الحديثة	عمر كوش
73	السياسة الأمريكية وصياغة العالم الجديد	د. عماد فوزي شعيبي
74	امرأة.. مرآتها صياد أعزل	فراس سليمان
75	مرايا الرماد	سهيل بدور
76	الغاوي	بهيجة مصري ادلبي
77	عشاق الدير	د. محمد الدروبي
78	حمار المسيح	ت. إسماعيل دبج
79	تراتيل القيثارة	محمد خميس
80	هيبياس الأكبر	أفلاطون
81	سمعت صوتاً هاتفاً	وليد إخلاصي
82	فيروز والفن الرحباني	محمد منصور
83	السينما الصهيونية شاشة للتضليل	محمد عبيدو
84	درامية التغيير	بروتولت بريشت
85	الليل	محمد ملص
86	الحقيقة والشريعة في الفكر الصوفي	د. عبد السلام نور الدين
87	تصفيق بيد واحدة	د. ماهر منزلجي
88	وعي السلوك	د. محمد الدروبي
89	تحولات السينما البديلة	عدنان مدانات
90	أرواح تائهة / القناع في الطباع	سمير طحان
91	رعشة المأساة «مقالات في أدب غسان كنفاني»	يوسف سامي اليوسف
92	التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول	بيير بورديو
93	النقد والمجتمع	فخري صالح
94	ذكريات ممنوعة	إيله شوحاط
95	عجوز البحيرة	تيسير خلف
96	الزهرة والحجر	ماهر اليوسفي
97	أشياء لا تُشترى	فتحية القلا
98	المرأة.. الحب والجنس	جبارة البرغوثي
99	أتباع الشيطان	جبارة البرغوثي
100	هيك وهيك	عصام حسن
101	اقتسام العالم	كبير مصطفى عمي
102	بينوني	كونت هامسن
103	أملاك المغاربة في فلسطين	ظافر بن خضراء
104	النار/التحليل النفسي لأحلام اليقظة	جاستون باشلار
105	خان الحرير	نهاد سيريس
106	العين الثالثة	سميرطحان+أنطوان طحان
107	كتاب في الخوف	حكم البابا
108	الصندوق الأسود للديكتاتورية	محمد منصور

109	خان الحرير	نهاد سيريس
110	تلك الأيام	يوسف سامي اليوسف
111	حديث الكمأة	صبري هاشم
112	الجولان في مصادر التأريخ العربي	تيسير خلف
113	تجوال «رواية»	جان رولان
114	أيها القناع الصغير أعرفك جيداً «قصص قصيرة»	صبري هاشم
115	معارك قيس وليلى	ت. غزوان الزركلي
116	فضيحة مدوية «رواية»	د. إياد ناجي
117	أخت وأخ «رواية»	أولا لينتسه
118	الحريديون والمجتمع والسياسية في إسرائيل	إيلان شاحر
119	على حافة الجنون «قصص قصيرة»	إسماعيل دبج
120	بنى النص ووظائفه	فاطمة ديلمي
121	حرب على الأكواخ سلام على القصور	فولكر براون
122	نفي العقل ج 1	أديب ديمتري
123	نفي العقل ج2	أديب ديمتري
124	محنة البيت القديم «رواية»	د. محمد الدروبي
125	حكواتي ليس إلا «رواية»	د. محمد الدروبي
126	الحب والأسرة عبر العصور	يوري ريوريكوف
127	ماذا عن غد؟..	جاك دريدا+اليزابيث رودينيسكو
128	في غابة المرآة	ألبيرتو مانغل
129	كازانوفا الرائع	فيليب سولير
130	مجمع العمرين	سمير طحان
131	مقدمة كروميل	فيكتور هيغو
132	أقودك إلى غيري	عائشة أرناؤوط
133	إغراء	ماهر منزلجي
134	دروب الفرار	حفيظة قاره بيبان
135	الموت نثراً	أكثم سليمان
136	الحالات	سمير طحان
137	الإرهاب الغربي	روجيه غارودي
138	أزهار الجليل	إسرائيل شامير
139	نجمة واحدة	سميح شقير
140	وهم السلام	أديب ديمتري
141	خلف الجدار	عبد الباقي يوسف
142	لا العسل تشتهيه نفسي ولا النحل	سافو
143	أجواء عابثة	سامر سكيك
144	موت	حسين ناصوري
145	مصنع الأحلام	إيليا هرنبورغ

146	مائة سونيتة حب	بابلو نيرودا
147	لولا النهر والمرايا	ثامر مهدي
148	المطعون بشرفهم	وفيق يوسف
149	الحياة سابقاً	حسن عبد الرحمن
150	الباب المفتوح	ت. ناضر ونوس
151	أصل الطيور	مجموعة
152	المسيح في الجولان	تيسير خلف
153	تاريخ الخليج العربي	جبارة البرغوثي
154	المشروع الحضاري العربي الإسلامي	د. برهان زريق
155	في عشق جيفارا	آنا ميناندس
156	الجنك	سمير طحان+أنطوان طحان
157	التعقيد	ت. فيصل دراج
158	الانقلاب الكبير	روجيه غارودي
159	كالبذور المنثورة «رواية»	شوكت دلاّل
160	من وجد ديوان الوجد	خير الله سعيد
161	أصابع الموز «قصص قصيرة»	غسان الجباعي
162	امرأة واحدة «مجموعة قصصية»	كمالا قاسم العتمة
163	في السينما والتلفزيون «تأملات سينمائي»	قاسم حول
164	روزا «رواية»	كنوت هامسن
165	منظومة الفنون الجميلة	آلان



KANAAN
Studies & Publishing

Contemporary
Culture Mirrors **2**

مرايا الثقافة المعاصرة مرايا الثقافة المعاصرة مرايا الثقافة المعاصرة مرايا الثقافة المعاصرة

DE QUOI DEMAIN
Dialogue

جاك ديريدا، صاحب المذهب التفكيكي، وأحد أهم رموز زمن التشظي والاغتراب، أشهر من أن يعرَّف، رفض المنهج البنيوي الذي يحيل على محاصرة الإبداع، وعبر نزعة إنسانية صافية، وجّه نقده القاسي لوحشية المجتمع البرجوازي، وأدان الاستعمار الفرنسي للجزائر، كما أدان المشروع الصهيوني الاستيطاني المدعم بحراب القوة والتضليل.. أما اليزابيث رودينيسكو فتقترح في هذا الكتاب صيغة سقراطية جديدة قديمة، صيغة الحوار بينها وبين ديريدا وصولاً إلى جلاء عمق قضايا العصر الحاضر، موزّعةً في تسعة محاور: التراث؛ سياسات التمايز؛ التفكك الأسري؛ الحرية بآفاقها المجهولة؛ العنف مع الحيوانات؛ الروح الثورية؛ اللاسامية المستقبلية؛ أحكام الإعدام؛ التحليل النفسي.

نحن إذاً في صميم القضايا الفكرية، المعاصرة والمستقبلية. وإذا كانت بعض الكتب تضع قارءها في مجاهل القضايا السلفية، فتضطرب بوصلته، ويضيع خارج حدود عصره، فهذا كتابٌ يحرص المتحاوران فيه - ديريدا ورودينيسكو - على ضبط بوصلة القارئ ضمن سمْت المستقبل، كما تلوح آفاقهُ من خلال العصر الحاضر.

الناشر

